historia

... para TERESA

historia...

número dos 1998

Revista de la Coordinadora de Historia

La Paz
Bolivia



historias...
revista de la coordinadora de historia

La Coordinadora de Historia es una institución de profesionales y estudiantes de la disciplina histórica, que desarrolla actividades de investigación, difusión y extensión en el campo de la historia.

Comité de publicaciones: Rossana Barragán, Florencia Durán, Patricia Fernández, Macarena Izurieta y Sea, Ana María Lema, Ximena Medinaceli, Ana María Seoane

Responsables de esta edición: Rossana Barragán, Macarena Izurieta y Sea, Ana María Lema, Ximena Medinaceli

Portada: "Todas ellas yo" (Autorretrato) Guiomar Mesa, 1996

Ilustraciones interior: Guiomar Mesa

Diseño, edición y producción: Muela del Diablo Editores
Auquisamaña Calle K Nº4 • ✉ 2354
☎ Fax: 770702 • La Paz - Bolivia

Casilla 14567 La Paz - Bolivia
e-mail: ivjimz@kolla.net

D.L: 4-3-1300-97
ISBN: 99905-40-02-0

Impreso en Bolivia

historias...

para Teresa

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

La Coordinadora de Historia decidió, al iniciar la publicación de su revista *historias...*, dedicar su segundo número a la obra y persona de Teresa Gisbert. Si el primer número fue *historias... de mujeres,* el segundo lo llamamos *historias... para Teresa.* Para Teresa por sus aportes -plasmados en sus diferentes obras- y su dedicación, de casi toda una vida, a la investigación.

Dos homenajes importantes han tenido lugar estos últimos años en el ámbito andino: en el Perú a María Rostworowski de Diez Canseco y, actualmente, el que se está preparando en honor a John V. Murra. Recuperando la iniciativa del libro publicado hace ya bastantes años en homenaje al trabajo de Gunnar Mendoza, la Coordinadora de Historia quiso, como parte de sus actividades, reconocer a investigadores bolivianos que han contribuido a las historias que se han ido tejiendo en este país. Como expresión de esta política se dedicó el 1er. Encuentro de historia del siglo XIX en Bolivia y América Latina a la memoria de Gunnar Mendoza, resaltando también los aportes de un pionero de la etnohistoria como Ramiro Condarco Morales. Ahora, en ocasión del 2do. Encuentro internacional de historia del siglo XX en Bolivia y América Latina; visiones de fin de siglo, la 2da. Revista de *historias*... es para Teresa. Creemos que este reconocimiento es un deber de las jóvenes generaciones. Un deber por cuanto todas (todos) las (los) que estamos dedicadas (dos) al trabajo de historia, enseñando o investigando, organizando u ordenando archivos, sabemos que apenas vivimos con esta profesión. La historia, como las ciencias sociales en general reciben, como en todas partes, recursos insuficientes. Pero si la situación es crítica aún en el norte, en países como Bolivia es difícil encontrar un adjetivo que pueda realmente sintetizarla.

Con ello no queremos hacer un "lamento boliviano". Consideramos, simplemente, que los aportes realizados en estas circunstancias deben ser también situados en este difícil contexto y reconocidos por lo menos a través de las palabras. Este contexto es indudablemente muy distinto cuando se tienen recursos escasos pero que permiten realmente la investigación, cuando se disponen de verdaderas bibliotecas y cuando se tiene un ámbito académico establecido. Es por ello que es importante realzar la labor de personas como Teresa Gisbert que no sólo han abierto nuevas brechas en el conocimiento, sino que también han marcado, influenciado y contribuido significativamente a la historia de nuestro país. Es decir a pesar de las dificultades del medio, de la época y del género femenino, sobre todo si consideramos que Teresa Gisbert fue la única mujer en la carrera de ingeniería. De ahí que sea posible incluso preguntarse ¿cómo explicar la existencia de personas como Gunnar Mendoza, Ramiro Condarco Morales o Teresa Gisbert? La respuesta es sin duda múltiple y está lejos del mito americano del éxito a pesar de todo. Muchas razones podrían ser invocadas y analizadas. Sin embargo una de las explicaciones posibles podría radicar en el hecho de conocer muy bien una realidad en la que se vive pero a la que es posible interrogar. En otras palabras habría que considerar que si algo tienen en común los tres autores citados es que cada uno, desde su ámbito específico, supo, a partir de lo conocido y vivido, preguntarse, "extrañarse" -como diría Gunnar Mendoza- introduciendo con ello una nueva mirada y con ella nuevos caminos. Sin pretender realizar una apología de los datos empíricos, es indudable que fue a partir de ellos que volaron.

historias... *para Teresa* se inicia entonces con una sección «Homenaje» que pretende echar algunas luces; visiones a la obra de Teresa Gisbert. Una entrevista informal, realizada por la Coordinadora de Historia, permite aproximarse a su trayectoria personal y profesional que indudablemente se entreteje: es una vida aunque algunas veces dos. Una de ellas es la que nos relatan sus hijos, Carlos Mesa y Guiomar Mesa. Carlos tiene la palabra mientras que Guiomar el arte: las pinturas que recorren las páginas de esta revista. Pero a través de ambos vemos a Teresa y esta división no parece casual: ellos son y expresan lo que es Teresa Gisbert. Finalmente, se tiene, gracias a Thérese Bouysse Cassagne, una evaluación de su libro *Iconografía*, posiblemente su obra más importante.

En la sección «Investigaciones» presentamos una serie de artículos inspirados en los temas tratados por Teresa Gisbert. Todos, de alguna manera, se inscriben en la trascendental apertura que hizo Gisbert al incorporar a las fuentes tradicionales, la iconografía, la pintura, los textiles, tratándolos como otros textos, permitiendo de esta manera la emergencia de nuevas temáticas.

"Transmisión e intromisión" estudia el reverso de los lienzos pues mientras Gisbert leía la legitimidad de los caciques representados en las pinturas coloniales, Thomson analiza su erosión durante el siglo XVIII. Escobari, por otro lado, continua uno de los temas explorados por Mesa-Gisbert, al abordar la parte más cotidiana y utilitaria de la historia del arte. Salazar-Soler, introduce, en cambio, una visión cultural de los estudios sobre mineralogía abordados generalmente desde la perspectiva económica. El artículo analiza cómo la antigüedad constituyó un núcleo sobre el cual se imbricaron ideas y saberes entre diferentes culturas.

Del Río, retoma un hilo dejado por Gisbert al incorporar a su investigación la hipótesis sobre las migraciones aymaras hacia Tiwanaku. Esto le da pie para discutir el estatus de mitmas de los Soras de Oruro-Cochabamba.

El balance sobre nombres personales que trabaja Medinaceli permite no sólo analizar las representaciones sociales, sino vincularlas con las identidades étnicas y de género. Es una temática que si bien fue abordada en otras partes, fue poco trabajada en los estudios andinos, adquiriendo aquí especificidades propias de una situación colonial.

Quisbert, un joven que se inicia en la investigación, reconstruye un cuadro perdido de Rodríguez de Figueroa que vivió durante el auge potosino, analizando, luego, algunas representaciones indígenas, rastreando sus orígenes hasta la época prehispánica. Su trabajo expresa también la importancia de la obra de Teresa Gisbert, base para las comparaciones que realiza.

"Vestir e Investir" de Barragán, prolonga la propuesta de Gisbert al plantear una reconstrucción iconográfica a partir no ya de las figuras o reconstrucción de éstas, sino de la legislación sobre trajes en el siglo XIX. El artículo se concentra en los emblemas, poco analizados, de la burocracia estatal de la nueva república.

Una obra literaria -de Borges-, un video -el evangelio según San Marcos-, y las Crónicas de Calancha y Ramos Gavilán, permiten a Salles una lectura sobre la imposibilidad de la representación del "otro" a través del tiempo, desde el siglo XVI hasta el presente.

Iniciamos también, en este segundo número, una nueva sección, llamada «Debate y visiones» porque presenta artículos que incitan a la discusión y plantean perspectivas sobre temas y períodos distintos desde diferentes horizontes. Tenemos una mesa redonda realizada especialmente para su publicación en esta revista, que reunió a algunos investigadores que en forma coloquial planteaban sus puntos de vista y preocupaciones por los rumbos que actualmente toman los llamados estudios andinos. Los otros trabajos, en cambio, hacen evaluaciones sobre lo producido en

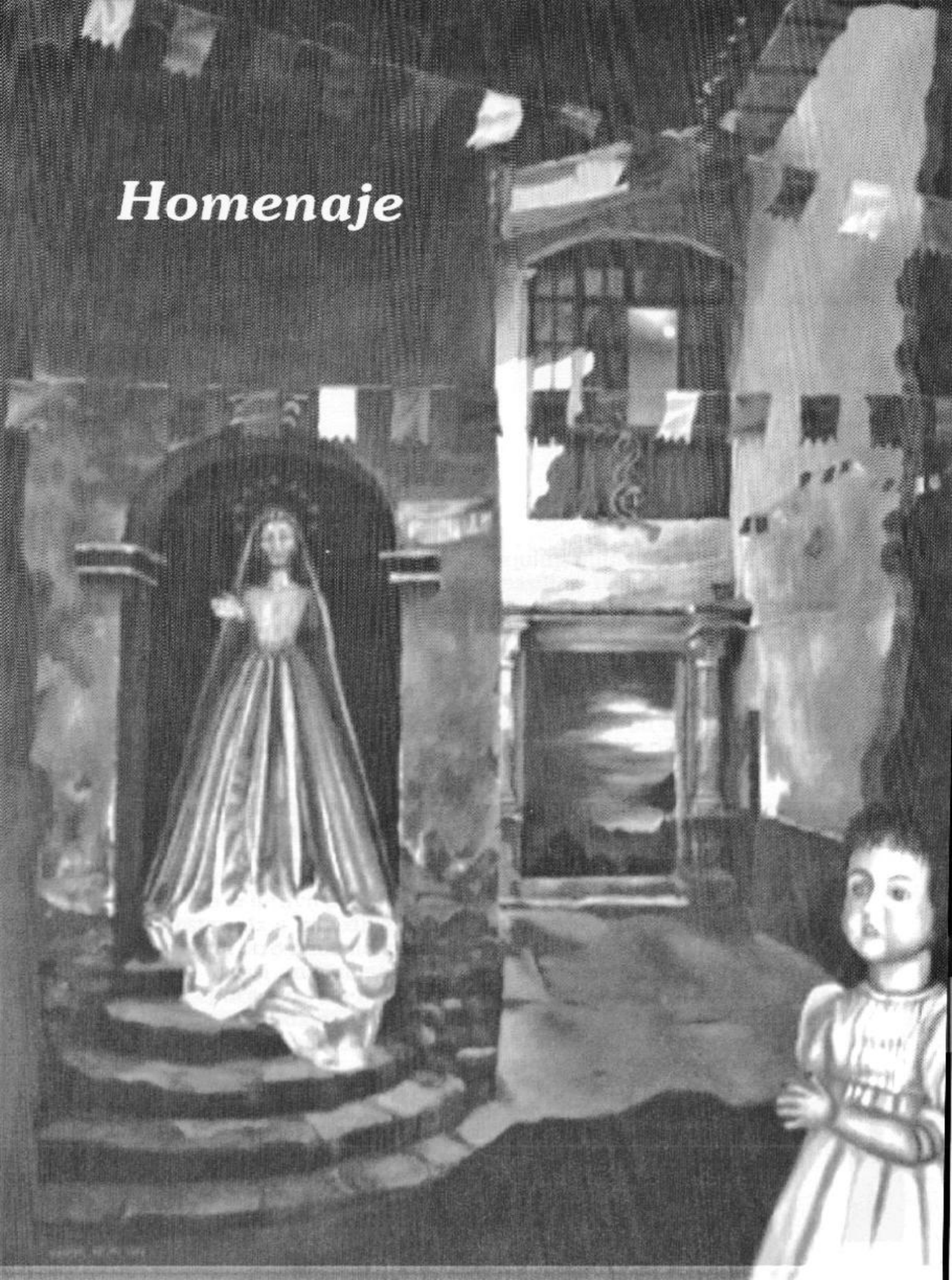
varios campos de la investigación histórica en Bolivia, Argentina y Perú. Todos ellos nos proporcionan, desde distintos ángulos y temáticas, visiones globales como los trabajos de Domínguez, Lema, Lorandi y Peralta.

Como en el número 1 de la anterior revista, en la sección «Documentos» publicamos documentos inéditos, esta vez el testamento de una cacica encontrado por Nicanor Domínguez en el Archivo de La Paz, acompañado de un mapa del siglo XVIII. La sección «Reseñas y notas» reúne, por otra parte, una visión concentrada de algunas publicaciones recientes. Finalmente, en «folio», Lema nos pone al día con los últimos trabajos y acontecimientos en el ámbito de las *historias.*

Agradecemos a los investigadores que han participado en esta revista y también a nuestros colegas que por uno u otro motivo y a pesar de habernos manifestado su interés por participar en este número, no pudieron hacerlo. Debemos también agradecer a todo el grupo de la Coordinadora de Historia y a Fabián Yaksic, nuestro paciente editor. Finalmente, gracias para Teresa...

Esta revista ha sido posible gracias al apoyo brindado por la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés; la Fundación Diálogo y Taller de Apoyo para Ayllus y Pueblos Indígenas-Danida; Mutual La Primera y Grupo Santillana.

Homenaje



«Fin de fiesta»
Óleo / Tela
Guiomar Mesa

TERESA GISBERT:
UNA MIRADA AL REVÉS DE LA TRAMA

Carlos D. Mesa Gisbert

Cae el sol sobre el caserón en la esquina Illimani y Colón. Es una construcción de largos y oscuros pasillos, techos altos y grandes puertas de vidrios cuadriculados. Ella, niña-adolescente, nacida en La Paz, la más andina de las ciudades bolivianas, se iba a la cocina y preparaba en un sartén una capa de azúcar quemada que quedaba como un turbio cristal del color del café. El preparado era la meta a vencer, un pedazo por cada media hora estudiada. Allí delante del libro, tentador, el caramelo casero le servía de estímulo para terminar su trabajo. Cuando ocurría, el dulce sabía a cielo y más, era una forma de disciplina que no perdió nunca.

Hay una mezcla de rebeldía y ternura en mi madre, una gran capacidad de amor dramáticamente medida en las expresiones corporales, pero ilimitada en la lealtad. Quizás sea el legado de luto de su madre, mi abuela María Carbonell a la que no conocí pues murió cuando yo tenía apenas tres años. Pero la intuyo por el retrato que mi madre hace de ella. Austera y lúcida, testaruda e inflexible, podía aceptar que ciertas cosas pasaran porque no tenía otro remedio, pero jamás dejar de creer que estaban mal. Nació pobre y casi analfabeta y murió en la bonanza, pero intuyendo siempre, escéptica, que esa bonanza no podía durar. Nunca aceptó llevar una joya, y menos todavía condescender a alternar con una sociedad que había marcado claramente la línea entre los que «nacen con clase» y los

Carlos D. Mesa Gisbert. Periodista, director y fundador de P.A.T. (Periodistas Asociados de Televisión). Tiene publicados dos libros sobre historia política de Bolivia en el Siglo XX.

desamparados inmigrantes llegados de la vieja y pobre España de principios de siglo. Ni cedió ni se rindió, afirmada en sus convicciones aprendió un mundo riguroso e implacable, el de los obreros de la naciente sociedad industrial española. Se casó con uno de ellos también inmigrante a las prometedoras tierras de América. María murió en su ley.

Mi madre nunca olvida que su familia llegó con nada y se hizo de la nada, recuerda a las costureras españolas, terminando apresuradas los vestidos de fiesta de las niñas de sociedad que pasaban por la modesta casa, casi un conventillo, para probarse la ropa. Recuerda el colegio Santa Ana del que ella era alumna y el Sagrados Corazones o el Inglés Católico del que eran alumnas las clientas de "las españolas". Me dijo un día que descubrió pasmada cuando fue a la librería Gisbert, dirigida por su tío José, en qué consistía el agotador trabajo de los patriarcas que llegaban a la casa al filo de la noche. Allí comenzaba el rito de las mujeres revoloteando alrededor, preparando sus cenas, sus sillones para la lectura y su silencio. "No griten que el tío Pepe llega muy cansado del trabajo", susurraban. "Cuando vi a mi tío sentado en un escritorio dando órdenes a diestra y siniestra -me dijo- recibiendo papeles de los mensajeros, llamando a uno y a otro empleado, y a mi madre y mis tías deslomándose todo el día, limpiando la casa, cocinando, lavando ropa, cosiendo y lidiando con una verdadera tribu de hijos y sobrinos, me pareció amargo y juré que jamás iba a servir a un hombre y que iba a tener una profesión y trabajar para no depender de nadie". No se puede negar hoy que así fue. Cumplió su palabra más o menos al pie de la letra.

Es obvio que Teresa Gisbert (anótese bien, no Teresa de Mesa sino Teresa Gisbert) es atípica, no encaja en la imagen clásica de madre. Recuerdo muy bien lo que me costó escribir en el colegio la redacción del día de la madre, porque mi mamá no respondía a ninguno de los lugares comunes que yo escuchaba año tras año, en las recetas edulcoradas sobre las madres en un país como el nuestro que padece de "mamitis" aguda. Tampoco su pareja fue convencional. Escogió (¿fue escogida? ¿Se escogieron?) al hijo de un inmigrante español y una boliviana, mi padre. Al fin de cuentas un gueto es un gueto y los españoles lo eran entonces. José de Mesa fue siempre el primero de su curso, no bailó nunca -o por lo menos hasta hoy nadie ha podido probar documentalmente lo contrario- era más bien reservado, fuerte como un toro, con una resistencia impensable y capaz de argumentar con más pericia que el más avezado jesuita. Ciertamente no fue el noviazgo habitual con un "tenientito" del colegio militar o pitucos que vuelteaban la Alameda, fue una historia peculiar de paseos por la Churubamba, de largas lecturas de los clásicos en voz alta -mi padre gran lector, le leyó entre otros el Quijote íntegro a mi madre- de discusiones sobre la antigüedad greco-romana, de disquisiciones sobre arte y literatura, de soledad compartida. Mis padres



Teresa Gisbert en su matrimonio, 1950.

construyeron una extraña simbiosis y terminaron por hacer un pacto -¿explícito?- de complicidad intelectual y de rebeldía con un mundo más bien mediocre, al que lograron derrotar a lo largo de sus fructíferas vidas. Eran un par de locos o excéntricos, pero que no hicieron el ruido suficiente, bastaba con el notable derecho de escoger sus fantasías y sus placeres. Caminaban ensimismados, ella enfundada en un abrigo que le quedaba grande y era probablemente muy feo, él despreocupado de colores, combinaciones y formas en su ropa, como hasta hoy. Pero eso sí, todos los retratos de mi madre de esos años me parecen los de una mujer bella, sugestivamente bella.

Mi madre es también hija de Rafael Gisbert, republicano, generoso y gran conversador, sensual en sus gustos y capaz de dejar siempre un aire de simpatía. Ella, incontenible al hablar, siempre dice lo que piensa y frecuentemente se arrepiente de haberlo dicho. Frontal en todo, tanto que asusta. De ideas fijas y recurrentes hasta la obsesión y sobre todo de deducciones explosivas y descubrimientos intelectuales fascinantes.

A José y Teresa les pasó lo que a la mayoría, las cosas suceden como suceden más allá de uno. Se casaron el 21 de octubre de *1950*, ella vestida con un traje sobre un modelo usado por la reina de Portugal (siglo XVII), la torta coronada por un templo griego hecho de yeso. Ambos habían comprado la libertad, la disfrutaron tres años en España y allí descubrieron el magnífico mundo que les había reservado la vida, cuando Diego Angulo y Enrique Marco Dorta, historiadores del arte español, les preguntaron sobre Holguín. ¿Holguín? se preguntaron ellos desconcertados y al unísono. Ni Velázquez, ni Goya, ni Montañés, Holguín. En ese instante se forjó su destino. Cuando volvieron, todo el arte colonial de Bolivia estaba a su disposición. En una hermosa imagen Teresa dijo, al recibir el premio nacional de cultura, que siempre le pareció un milagro que arquitectos, pintores, escultores, maestros, albañiles y artesanos trabajaran durante cuatrocientos años para ellos. Allí estaban esas preciosas iglesias en el inmenso altiplano reservadas para el exclusivo disfrute de ellos dos.

La recuerdo madre. La pienso todavía al llegar a mi cuarto cuando la fiebre me quemaba y recuerdo su beso en mi mejilla, me veo esperándola en el balcón de la casa que alquilábamos en la calle Cañada Strongest, donde viví mi infancia sanpedrina, anegado en llanto después de una terrible pelea con mi hermano Andrés (siempre me parecían o eran terribles). Esperaba y veía oscurecer y rogaba que llegara ya, porque la bronca se me iba pasando hasta desaparecer y me daba mucha rabia, porque nunca podía quejarme de modo convincente. La recuerdo llevando calderas de agua hirviente por un largo corredor desde la cocina hasta el baño para llenar la tina, poco antes de los célebres rayos flotantes. La recuerdo en las mañanas de domingo, con mi padre en la cama que hoy

es mía, de madera pintada de negro con imponentes columnas salomónicas de estilo barroco (¿o manierista?). ¿Podría ser de otra forma?

El matrimonio de mis padres no ha sido fácil, fue muchas veces una olla hirviente de dos caracteres volcánicos, fue también frustrante y violento a veces, pero fue increíblemente productivo. Los Mesa (o los Mesa Gisbert como le gusta a ella), hicieron literalmente historia, hay un antes y después de ellos en la contribución esencial que representó recuperar esos cuatrocientos años de arte y cultura que nos negábamos sistemáticamente a ver, a reconocer, a valorar, a juzgar con un mínimo de sentido crítico y equilibrado. Allí está su trabajo hoy. Cuarenta y tantos años después el velo ha sido corrido. Las ignotas iglesias del altiplano, los desconocidos maestros del Collao y de Potosí, los europeos y los admirables mestizos e indios que construyeron ese inopinado escenario en las faldas de los Andes, son parte nuestra, más que eso, son hoy parte integral de un pasado del que podemos estar orgullosos. No era así cuando ellos empezaron la tarea solitaria bajo el quemante sol andino, escenario al que amaron y aman más que muchos que los etiquetaron de hispanistas. Es parte de las tantas ironías de nuestra cultura. Si la construcción del estado nacional moderno pasó por una Revolución y una reforma agraria, pasó también y de un modo bastante más profundo e influyente de lo que parece, por el descubrimiento de una cultura mestiza a la que José de Mesa y Teresa Gisbert dieron sentido a partir de décadas de descubrimientos e interpretaciones. Las iglesias con atrio y posas, el escultor indio de la Virgen de Copacabana, la inserción de un estilo propio, el barroco mestizo, el arte de las misiones del Oriente, son todos un universo que emergió más allá de cuadros y portadas, que hasta entonces habían sido catalogadas simplemente como "arte colonial".

Como todo, las cosas sólo se explican cuando han sucedido. Teresa es lo que es porque se casó con José y viceversa. Tengo claro que no podría haberse casado con nadie más, o sí, pero quién sabe hacia donde hubiese dirigido esa increíble energía creadora y esa demoledora determinación que tiene. En *1950* no había muchas mujeres profesionales, ni muchas mujeres capaces de hacer su vida a su aire. Mi madre lo hizo, sin la estridencia de algunas feministas militantes de ahora, pero con una coherencia consigo misma que hoy se puede apreciar en la magnitud adecuada. "Cuando mis hijas cumplan quince años, lo primero que haré es darles la píldora" solía decir. Le pregunté a mi hermana Isabel si había sido así. Me dijo que no, pero como si lo hubiera hecho. Siempre tuvimos libertad, más de la que yo me atrevo a darles a mis hijos. Por eso fue un encuentro afortunado, aunque duro para ambas partes. Porque es bueno reconocer que no hay muchos maridos capaces de asumir semejante vendaval por mujer y aceptar unas reglas de comportamiento independiente, que en este caso más que de carácter sexual lo fueron de



carácter intelectual. Que José aceptase en esta sociedad tan machista a una mujer en igualdad de condiciones y a veces incluso en clara desventaja, hace casi cincuenta años, no fue fácil y como diría mi abuela Teófila: "Si no se ve es por que la procesión va por dentro". Pero lo hicieron ganando la posibilidad excepcional de vivir como pensaban, hacer lo que querían hacer y ser consecuentes con su conciencia.

Hay dos cosas que aprendí de ellos por encima de cualquier otra, que la cultura es uno de los valores más importantes del hombre y que la honestidad es una forma de vida que va más allá de uno, que está allí porque es la única forma que se conoce de vivir y de ser. Quino retrata lo primero muy bien en una tira en la que Libertad le dice a Mafalda: "Hay un tipo esperá, ¿cómo se llama?, Yanpol... Yanpol Belmon... ¡ No!.. .Yanpol... ¿Sastre, se llama?". "¡Ah! ¿Sartre?", dice Mafalda. ¡Ese! El último pollo que comimos lo escribió él", termina Libertad. Yo pensaba, segun escuchaba a mis padres en el almuerzo y en la cena y en todo momento, que Melchor Pérez de Holguín, Gaspar de la Cueva, Bernardo Bitti, Bartolome Arzans, las clases en la universidad, el descubrimiento de un tal "maestro de Calamarca", la atribución de un cuadro, o un bosquejo aproximado de la zona ceremonial de Tiahuanacu, era lo más importante que podía pasar en nuestro país, en nuestro mundo, en nuestra cabeza. Tener en la sala (el living que hoy decimos) una pared llena de libros, en el hall una cómoda repleta de fotografías y diapositivas de cuadros e iglesias, un lugar especial dedicado a la encuadernación de libros y otro al revelado de fotos, me parecía lo más natural del mundo. Siempre di por hecho que los libros eran el patrimonio más importante que uno podía tener. No éramos ciertamente una familia usual. Mis padres daban clases en la universidad de San Andrés a la que alguna vez amaron intensamente. Mi padre fue un profesor excepcional, lo es todavía. No sólo porque es un monstruo de la memoria y de la erudición, sino por su capacidad de capturar la atención y el interés de sus alumnos. Mesa era el terror de los mares, pero hoy, treinta años después, lo recuerdan invariablemente como un gran y entrañable profesor. Mi madre, más distante cuando enseña, tiene la voz algo chillona, inconfundible. La recuerdo en alguna de sus conferencias con el pelo recogido en un moño y con alguna intensa fuerza interior guiando sus gestos. Me gustaba oírla, al principio tenía miedo de que no lo hiciera bien, me ponía nervioso, como ella -imagino- y luego me olvidaba, preso de sus palabras. Me gustaba ir al paraninfo de la universidad y sentarme en la primera fila a un costado, la veía subir por una puertita lateral al escenario y comenzar a hablar. Me sentía secretamente orgulloso y obviamente privilegiado.

En vez de cocinar escribía a máquina, concentrada y encerrada en su mundo propio, escribiendo y escribiendo sin parar. Nunca ha dejado de hacerlo. Es una imagen recurrente, sentada en la silla, erguida, tecleando

sin descanso, mirando sin mirar la hoja a medio hacer. Primero fue una Underwood gris semiportátil, después una Olimpia y antes de su bien amada Apple Macintosh, una Olivetti española bastante precaria para mi gusto. Ella tiene una extraña capacidad para construir un horizonte interior absolutamente ajeno a la realidad cotidiana. Es frecuente en una conversación sobre cualquier tópico escucharla hablando sobre sus cosas, sus preocupaciones y sus intereses, "en diagonal" como dice mi hermana Teresa, que por supuesto nada tienen que ver con el asunto que está en el tapete en el momento. En la familia sabemos que hay un mundo "según Teresa Gisbert".

Mi madre es tan extrovertida como mi padre reservado. Cuando estudiaba en España en el comienzo de los años setenta, recuerdo haberle escrito sólo a ella más de doscientas cincuenta cartas, que me respondía con la puntualidad con la que trata todos sus asuntos. En medio de "su" orden que me parece bastante discutible, administra todo puntillosamente, no le gusta dejar cartas sin responder, ni deber un centavo a nadie, no cree en los créditos y es terriblemente conservadora a la hora de los emprendimientos económicos, desconfía del dinero rápido y de las "grandes ideas empresariales". El terrible desenlace de la empresa constructora Gisbert, propiedad de mi abuelo Rafael, la más grande del país en su tiempo, le dejó una amargura y desconfianza indelebles sobre algunos cantos de sirena.

¿Quién podría dudar que Teresa Gisbert tiene una personalidad abrumadora? Sus hijos somos una prueba de ello. Todos llevamos su sello. Nuestras vocaciones personales están fuertemente influidas por una pareja que nos marcó de manera definitiva. No se contentaron con escribir más de una veintena de libros, nos convirtieron en una correa transmisora y recreadora de sus ideas, sus valores y su visión de mundo. Mi hermano Andrés es arquitecto y en Barcelona vive obsesionado con la historia de la perspectiva y el desentrañamiento de sus mágicos secretos medievales y renacentistas. Mi hermana Isabel descubrió el vasto universo de la creación literaria, en los mitos y en los relatos para niños y jóvenes que se ambientan en el pasado prehispánico o en la Sudamérica del siglo XVIII, con arcángeles como protagonistas por añadidura. Mi hermana menor, Teresita (es inevitable, es como yo la concibo siempre aunque ella reivindica con legítimo derecho su segundo nombre, Guiomar, que sacó a flote desde que pinta precisamente para diferenciarse de "la otra" Teresa), apoya su complejo mundo pictórico en símbolos, leyendas, personajes, dioses y hombres que tuvieron mucho que ver con la obra de investigación de mis padres. Yo hago periodismo sí, pero amo por sobre cualquier otra disciplina la historia y terminé compartiendo un libro con Teresa y José. Lo que ella nunca entendió es de dónde me salió esa pasión tan boliviana por la política. Ella detesta la política (en realidad la desprecia), no terminará

nunca de criticar a todos los gobiernos lo poco o nada que les interesa la cultura, a pesar de las decenas de veces que le recuerdo que el primer libro que publicaron en su vida lo auspició el Estado. Pero más allá de esa actitud prescindente (más de una vez se sienta invitada en una mesa y pregunta a quien está a su lado, "¿y usted en que trabaja?". "Yo soy el ministro de Gobierno, señora", es la respuesta), su vida entera es un testimonio de compromiso con esta tierra de embrujos y paradojas.

Mis padres nunca se olvidaron del gueto que tuvo que luchar en soledad en la primera mitad de este siglo, a miles de kilómetros de sus tierras o catalana o andaluza según el caso. Mi madre tiene un sentido casi sagrado de la familia, el clan Gisbert es como uno de sus riñones y le profesa la misma lealtad que aquellas otras que dan sentido a su vida. Es curioso, pero siempre hemos sido incapaces de expresar sentimientos como me hubiese gustado, cosas tan simples como un abrazo o un beso, o muchos abrazos y muchos besos tan espontáneos como cursis. Pero ella está siempre. Sus nietos lo saben. Es capaz de levantarse a las tres de la mañana e ir donde tenga que ir para comprar un remedio para resolver el malestar de alguno de esos renacuajos que la aman y la admiran desde ahora mismo, cuando apenas levantan un par de palmos del suelo. Es protectora hasta el exceso. Por eso todos sus hijos sabemos que siempre está, siempre, sin fallar una sola vez y sabemos también lo difícil que a veces puede ser lidiar con un carácter tan dominante y tan inevitablemente imperativo.

Su último enamoramiento, el que quizás nunca hubiese sospechado, ella de ojos verdes y pasado catalán y valenciano (pero morena como sólo pueden serlo quienes tienen sangre mora), terminó por caer en las redes de los quipus y de los símbolos indígenas. Con el paso de los años descubrió detrás de esa impresionante parafernalia que era la Colonia, una lectura subterránea, aquella que explica la fascinante combinación de dos visiones de mundo encontradas y enfrentadas, que terminaron por aprender a convivir, que inventaron sombras de sombras y subterfugios y círculos para proyectarse al futuro. Y allí está hoy todavía disfrutando del mismo milagro que en los años cincuenta, con un inmenso tejido cultural en las manos para ella sola, como los que conserva de Potolo o de Macha.

TERESA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA BOLIVIANA

Thérèse Bouysse Cassagne

"Il ne faut pas s'intéresser a l'histoire de France parce que l'on est français, mais parce qu'elle est intéressante."
Paul Veyne

En 1985, en un número de la revista francesa **Caravelle**, dedicado a Bolivia, escribí un artículo titulado "Una historia entre la metáfora y la metonimia. Reflexiones en torno a un libro de Teresa Gisbert de Mesa: Iconografía y mitos indígenas en el arte". Más de diez años han transcurrido ya desde que se publicó. El artículo fue traducido (con bastante errores) en un suplemento del periódico **Presencia** y la obra de Teresa siguió su camino... Algunos de nosotros -aunque pocos, conviene decirlo- hemos retomado sus hipótesis y prolongado varios hilos de su reflexión.

En aquel artículo, analizaba el libro de Teresa para demostrar su importancia desde un punto de vista estrictamente epistemológico. Formulaba entonces la hipótesis de que mediante la lectura de los ejemplos presentados, el libro permitía asistir a la génesis de una forma de historia acumulativa a partir de dos culturas tan extrañas la una a la otra como la andina prehispana y la española, y que sin embargo, supieron combinar sus juegos respectivos. Otros lo hicieron antes que ella, adoptando un presupuesto similar, como G. Dumézil al estudiar los mitos de los indoeuropeos, pero el libro de Teresa manifestaba una diferencia notable frente al trabajo del historiador francés, ya que en Bolivia no se podía suponer una matriz común a los pueblos en presencia. Uno de los grandes méritos del libro de Teresa y probablemente el más revolucionario, fue haber hecho varias veces la prueba de que cuanto más importantes son las



Thérèse Bouysse Cassagne. Antropóloga. CNRS, París.

diferencias entre dos culturas en presencia, más amplia es la gama de sus posibles encuentros y más numerosas son las posibilidades de invención[1]. Es decir que algo que todos admitíamos para la historia de los romanos o de los griegos, se hacía patente en los numerosos ejemplos estudiados. Podíamos esperar que parte de la historiografía de Bolivia saliera de este modo del callejón sin salida de la dicotomía.

El libro tenía el atrevimiento de enfrentarse con estos momentos de confrontación tan significativos para el historiador, aquellos en los que la investigación puede desarrollarse mirando tanto hacia atrás como hacia adelante. Que estos hitos sean para los dos primeros siglos de la Colonia los nudos más dolorosos de la historia boliviana, nadie pretende ponerlo en tela de juicio, pero que hayan sido, a pesar de todo, momentos de gestación creativa, ningún otro libro como el de Teresa lo demuestra con tanta claridad.

Partir de la heterogeneidad para desarrollar el análisis, y no del origen como se lo quiso hacer tantas veces, partir del encuentro para demostrar la multiplicidad de las modalidades adaptativas, éste es un reto metodológico y conceptual al que se enfrentaron algunos historiadores bolivianistas y Teresa abrió el camino; sencillamente porque el origen no se encuentra en los escritos y tampoco se lo puede buscar en el presente. Como tan a pesar suyo, pero tan acertadamente lo supo decir Levi-Strauss:

> "allá donde retumbaron las perdidas armonías, las innumerables rupturas que sobrevivieron a las destrucciones del tiempo, no podrían nunca proporcionarnos la ilusión del sonido original[2]".

Además, desde Vansina queda claro que las sociedades tradicionales viven en la Historia, y que la tradición constituye un verdadero saber sobre el pasado[3]. Sin embargo, *la tradición que Vansina define como cadena de testimonios, y el testimonio como espejismo de la realidad*, no puede ser confundida con el pasado histórico porque tiene sus propios modos de transmisión y de control social. Como bien sabemos, la memoria oral se transmite y transforma mediante la repetición que es creación, combinando el aprendizaje de los saberes, informaciones cognitivas, prácticas corporales[4], distintos del modelo fijo de una memoria histórica que quiere considerar la escritura como el soporte indispensable de la memoria y el fiel instrumento para la codificación social.

No hay duda que la sociedad colonial arrancó a los niños de sus hogares que, las extirpaciones de idolatrías que prohibían los taquis, los ritos, los cultos, buscaban romper con la memoria constructiva de la tradición; que la introducción de la escritura y de las artes de la memoria occidental procuró destruir esta tradición y lo logró en gran parte. Además, el historiador del XVI y XVII no puede olvidar nunca que las huellas de la memoria prehispana pasan obligatoriamente por el filtro de los trazos escritos.

La mitología, para el antropólogo, es parte esencial de una sociedad y de una cultura que no puede revelar ni el repertorio tecnológico, ni el sistema de parentesco. Al rendir cuenta del estado de la sociedad del XVI-XVII mediante dos indicadores sensibles como la mitología andina prehispánica (o más bien lo que podemos intuir de ella en los escritos del XVI de los andinos alfabetizados) y el arte religioso cristiano, Teresa ponía el acento sobre aquellos aspectos de una combinación que, más que otros, escapaban a la escritura. De esta manera probaba que la dinámica que se crea a partir de la conquista, revela procesos simbólicos que precedieron a elaboraciones de tipo onírico. En efecto, a las imágenes analizadas por Teresa, se venían superponiendo metáforas que a su vez producían imágenes, y el libro demuestra que, en fin de cuentas, se trataba de un proceso creativo inacabable que perdura hasta hoy.

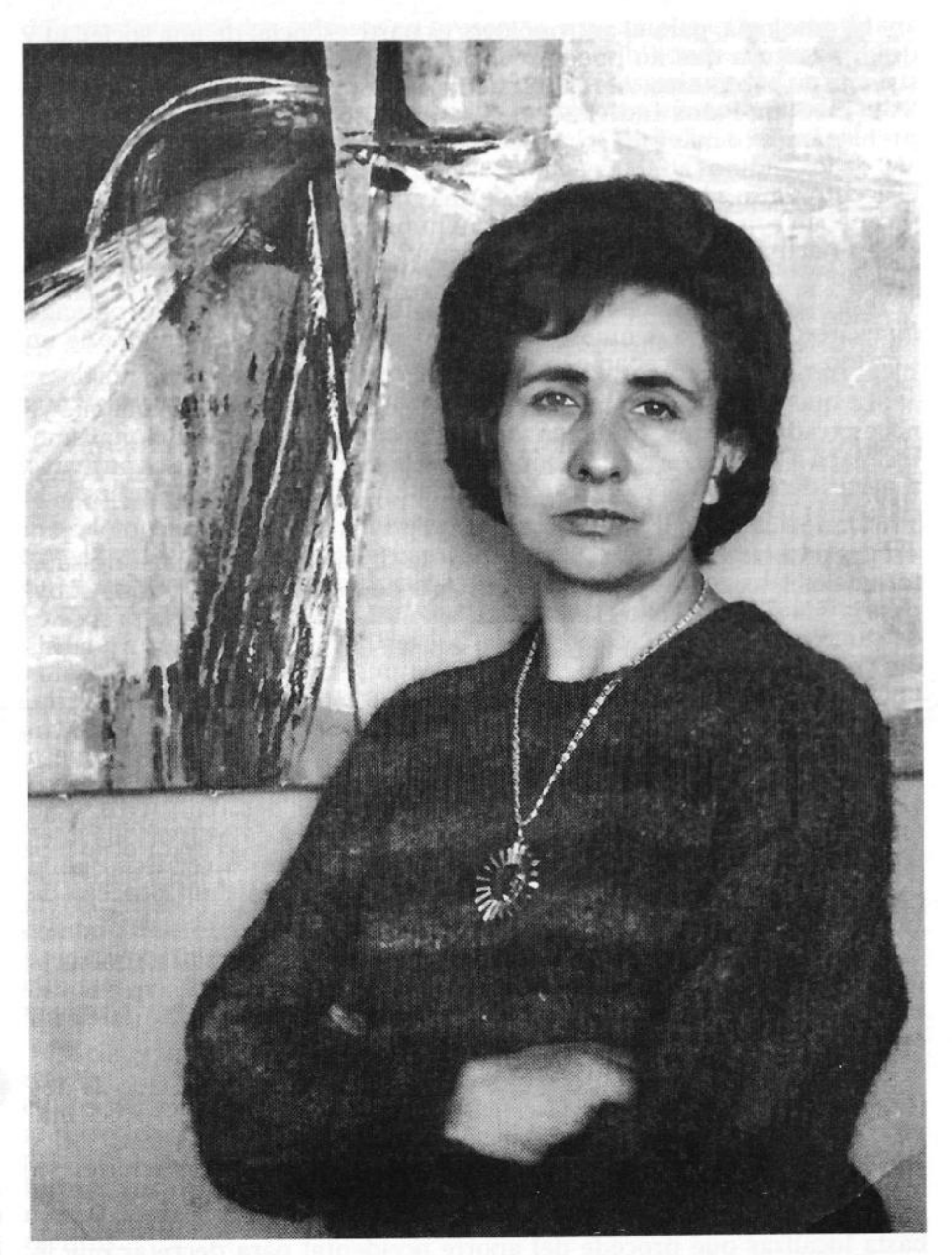
Lo que nos permite concluir que parte de la historia boliviana que ya no es tradición sino tradición de compromiso, o sea tradicionalismo, escapaba a los procesos de elaboración de la escritura porque se construyó a partir de dos medios de gran ductilidad: las mitologías (la andina y la cristiana) y las reformulaciones artísticas.

Cabe notar también que este tipo de historia está vinculado a una forma de historia muy peculiar: la historia de las creencias. Le Goff, Duby, para la Edad Media; LeRoy Ladurie para Melusina; Vidal Naquet a propósito del guerrero en la selva, demostraron que era posible, mediante un análisis de los distintos niveles de expresión de un época, reubicar las lentas mutaciones de las categorías que presiden el movimiento de la historia. Ahora bien, rendir cuenta de estas mutaciones como lo hace el libro pionero de Teresa, no nos alivia de otra tarea que es, además de la mera constatación de la heterogeneidad, que seamos capaces de contestar a un cierto número de preguntas: ¿por qué tales rasgos desaparecieron y no otros, y por qué y en qué estado preciso de conservación? ¿Por qué tales prácticas fueron censuradas y tales otras no? ¿Estamos seguros que la permanencia de una tradición no se asegura mediante un proceso de hibridación?

Uno de los objetivos de las reformulaciones sincréticas ¿no sería también el mantener la pertinencia de los referentes tradicionales cuando una sociedad está en crisis? A la inversa, ¿metas tradicionales no permitieron la adopción de prácticas occidentalizadas?

El llamado sincretismo no es la mera mezcla o la yuxtaposición de dos tradiciones, como tan a menudo cierto maniqueísmo reductor lo proclama, y no son tampoco representaciones contradictorias que las formaciones sincréticas articulan, juntándolas... Se trata de representaciones ya mediatizadas de fragmentos que de ambos lados lograron pegarse de manera precaria. Es decir que cuando se analiza un mito o un culto, no basta localizar qué procede del aporte occidental para decretar que lo





Teresa Gisbert (1962).

que queda procede de la antigua tradición. En el mejor de los casos es tan sólo una parte de ella.

En efecto, el trabajo del sincretismo es siempre incompleto y no se aplica a todos los elementos de los dos sistemas culturales en presencia. Por este motivo, siguen existiendo en las sociedades tradicionalistas como la boliviana, elementos donde el antropólogo puede encontrar tanto la supervivencia de arcaísmos como numerosos préstamos occidentales al servicio de finalidades propiamente tradicionales y a veces incorporados sin mediación sincrética alguna.

Pero decir que el préstamo o la supervivencia no fueron sincretizados no significa ni mucho menos que en cada época no tuvieron que ser reformulados, y por lo tanto, cambiados. Es muy probable que la mayoría de las supervivencias se presenten hoy mutiladas, y cuando lograron llegar *intactas* hasta nosotros desde un punto de vista morfológico, e incluso funcional, tenemos que admitir que el contexto en el que se expresan cambió profundamente y que no siempre están pensadas mediante categorías que son las del antiguo pensamiento tradicional. Por este motivo, pensamos que tenemos que interrogar la supervivencia, no tanto confrontando el aporte occidental, como se lo hace tan a menudo, sino en su relativa autonomía frente a las formaciones sincretizadas.

A partir del momento en que un país toma conciencia de sí mismo como nación, necesita justificar el presente por su pasado, y nada prueba mejor su existencia que su Historia. De cierto modo, son los historiadores los que crean las naciones porque sólo ellos ofrecen una visión inscrita en el tiempo, una identidad temporal.

Cuando uno se pregunta, de tan cerca y de tan lejos como yo, sobre qué imágenes se da Bolivia para pensarse como nación hoy en día, sólo puedo pensar que Teresa abrió con su libro un vasto campo para recorrer la historia del imaginario nacional.

NOTAS

1. Marc Augé. *Symbole, foncion, histoire*. Paris, 1979.
2. Claude Levi-Strauss. La notion d'archaisme en anthropologie. En: *Anthropologie Structurelle*, tomo I. Paris, 1974.
3. J. Vansina. *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren, 1961.
4. J. Goody. Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture. La transmission du Bagre.



que queda procede de la antigua tradición. En el mejor de los casos es sólo una parte de ella.

En efecto, el manejo del [illegible]

[illegible]

A TRAVÉS DE LAS IMÁGENES

Entrevista a Teresa Gisbert

Nos reunimos una tarde de mayo en la casa de Teresa Gisbert en el barrio de Calacoto de la ciudad de La Paz, entre cuadros, libros y unas tazas de té. De rato en rato nos visitaba uno de sus nietos, llevaba un clavo en la mano intentando alguna travesura. Cuando su abuela lo vio,... se levantó un momento y ¡le dio un martillo! Feliz, el pequeño salió al jardín. Así comenzó la entrevista, con un ejemplo claro de una mujer fuera de serie, en lo doméstico y en lo intelectual.

Al conversar, nos movimos en el tiempo, hacia adelante y atrás, y tal vez desordenadamente, realizamos esta entrevista colectiva entre Silvia Arze, Rossana Barragán y Ximena Medinaceli. Comenzamos pues, hablando de la pareja Mesa - Gisbert y los historiadores contemporáneos a ellos.

¿Su esposo y ud. tenían alguna relación con los escritores de su generación ?

Eramos muy independientes. El primer contacto que tuvimos con un historiador fue con Mario Chacón. Luego conocimos a Don Humberto Vázquez Machicado como Director de la Biblioteca de la UMSA. Por entonces el editor José Gisbert nos mostró un texto de historia y nos preguntó qué nos parecía. Nos pareció deficiente, nos preguntó si nos animábamos a hacer algo mejor. Nosotros, que necesitábamos trabajo, le dijimos que sí, pero cuando comenzamos a escribir nos dimos cuenta que no estábamos suficientemente preparados y empezamos a buscar un historiador que colaborara con nosotros. Pensamos en Don Humberto



Vázquez, con muchas dudas de que nos aceptara, pero estuvo de acuerdo en hacer la parte de los siglos XIX y XX.

Para la Colonia, que era la que nos correspondía, había muy poco publicado en Bolivia, el libro de Luis Paz nos sirvió mucho, y la obra de Moreno, después tuvimos que buscar bibliografía española, peruana y paraguaya. Fue una sorpresa grande ver un país -el nuestro- tan desconectado de grandes partes de su historia. Después de terminado el libro, el editor pidió que el Ministerio lo declarara texto oficial, lo que fue negado.

¿Alguna razón en particular?

No preguntamos la razón del rechazo. En realidad, éramos personas muy despistadas que no nos preocupábamos del mundo circundante. Al editor no le gustó la respuesta del Ministerio pero decidió editarlo. Dos meses antes de que saliera el libro Don Humberto Vázquez murió (1958). No nos imaginábamos lo que iba a suceder después. Hubo una fuerte reacción y el libro fue criticado, sobre todo en la parte concerniente a la actuación de P. D. Murillo en los sucesos de julio de 1809. Se dijo que Vázquez como cruceño quería menoscabar a La Paz, pero lo único que Vázquez decía era que Indaburo sindicaba a Murillo de traidor. Los periódicos lo empezaron a atacar. Vázquez había sido catedrático de la UMSA y pensamos que la Universidad lo defendería. Pero nadie dijo nada y la cosa seguía. Luego pensamos que las sociedades cruceñas lo iban a defender y nadie decía nada. Hasta que un día decidí publicar una defensa de Vázquez indicando que era un historiador idóneo, y entonces cayeron sobre mí. Se pidió que la "Historia" fuera recogida. Yo tenía preparado un viaje a EE.UU., a donde iba con la beca Guggenheim. Una vez allí mi familia no me mandó ninguna información a fin de que me tranquilizara.

¿Cómo le afectó a ud., cómo vivía todo esto?

Fue muy amargo, pues este incidente, que se avivó años más tarde, involucró mi separación de algunas entidades paceñas. Emocionalmente yo no estaba preparada para sostener la polémica que sobrevino, aunque profesionalmente no tuve problemas porque no había ninguna objeción de tipo histórico o técnico. Me di cuenta que no se podía tocar a los héroes. Se trataba de una actitud cívica y emocional.

Volviendo al tema del medio académico, ¿a qué otros historiadores conocieron?

El tercer historiador que conocimos fue Gunnar Mendoza. Nosotros estábamos en Washington (1959) con la beca Guggenheim, trabajando en la Biblioteca del Congreso sobre la pintura cuzqueña. Gunnar trabajaba en el Archivo de los EE.UU. Todas las tardes nos reuníamos a conversar. Los dos amigos que tuvimos en esa época fueron Gunnar Mendoza en Washington y María Luisa Pacheco en Nueva York. Aprendimos mucho al lado de ambos.

¿Cuál era el medio social en que se desenvolvían?

Ninguno. Cuando José de Mesa y yo salimos de Bolivia hacia España (1950) no dejábamos amigos, tan sólo los compañeros de Acción Católica: Huascar Cajías, Monseñor Gutierrez Granier, Walter Alpire y Benjamín Miguel. Con ellos nos reuníamos todas las semanas después de la misa para exponer y discutir temas sociales y religiosos.

¿Ud. era muy católica? ¿En su casa eran muy católicos?

No, en mi casa eran liberales. Imagínense, era gente que había venido de Cataluña antes de los años veinte, eran obreros. Sólo una tía mía, que llegó mas tarde a Bolivia (1935) era católica practicante. Toda la familia, pues éramos mas de 15 viviendo bajo el mismo techo, respetaban sus creencias así como las de los niños (yo estaba entre ellos) educados todos en colegios católicos.

Si su educación estaba enmarcada en un medio relativamente tradicional, ¿cómo influyó el ser mujer? Como mujer, ¿cuáles son los problemas que ud. ha enfrentado o ha sentido particularmente en su vida profesional?

Yo trabajaba fuera de casa y tenía cuatro hijos, entonces mi vida era un problema. Tenía junto a mí a una muchacha que trabajaba en casa y ella me ayudaba, pero no era suficiente. Para escribir esperaba que mis hijos salieran para estar tranquila, pero al final, siempre escribía a picotazos. No teníamos pretensiones y nos apartábamos de las teorías ya que nos enseñaron que lo perdurable era el dato. Entonces no nos dimos cuenta que estábamos dentro de una escuela positivista de la historia en la cual realizamos buena parte de nuestro trabajo, viajando y describiendo lo que veíamos. Era un trabajo mecánico pero cansador y al final caí en un colapso nervioso. El trabajo, cuatro chicos, las clases en la Universidad y la estrechez económica quebraron mi resistencia.



¿Qué hizo en ese tiempo, dejó de trabajar o disminuyó un poco su ritmo?

Tuve un shock y me tuvieron que sacar de allí los médicos. Estaba prohibida de ir al cine, de leer, de hablar sobre nada serio, etc. Al cabo de un mes me dijeron que me vaya a descansar a donde quisiera y con quien quisiera. Me fui a Arequipa con mi hijo Carlos que entonces tenía 12 años.

Cuéntenos ¿cómo fue su primera experiencia con la maternidad?

Inicialmente, no estaba en nuestros planes -al menos en los míos- el tener hijos. Pero estando en España me embaracé y regresamos a Bolivia poco antes del nacimiento de nuestro primer hijo. Recién me di cuenta de lo que esto significaba en mi vida. Luego de Carlos vinieron mis otros tres hijos y me vi muy atada. Lo tomé con filosofía pues siempre había pensado, y lo sigo pensando ahora, que para tener un experiencia completa como mujer, y como ser humano, hay que tener un hijo, casada o no.

¿Cómo ha sido como mamá?

Eso les tendrían que preguntar a mis hijos.

Pero ud. ¿cómo ve su rol, cómo ve su función ?

No sé, yo no tengo una idea sobre mí misma. Creo que se piensa que no los atendí lo suficiente.

¿En algún momento de su vida sintió que no debía haber hecho esto así como mamá?

No, hice lo mejor que pude, si salió mal, mala suerte.

¿Cómo sentía ud. en esa época los problemas de relación entre las parejas cuando los dos trabajan en lo mismo y toda la responsabilidad de la casa cae sobre la mujer?

Yo sabía que eso no tenía remedio, a veces me molestaba, pero como soy una persona práctica, dejé de protestar, y ya. La empleada que estaba en casa solventaba la cocina y la limpieza, yo me ocupaba de los chicos,

sobre todo de entretenerlos. Pedía poco a mi marido en el quehacer casero, pues no soy persona de pedir cosas que pueda hacer por mí misma.

¿Cuál era la educación que pensaba para sus hijos?

Ellos tenían que estudiar todo lo que pedía el colegio, yo sabía que era una educación deficiente pero ellos tenían que esforzarse por su lado. Mi idea era mandarlos fuera de Bolivia cuando se hicieran mayores, preferentemente a España.

En el campo profesional, don José y Ud. trabajaron como docentes en la Universidad de San Andrés, ¿qué sucedió con sus cátedras en 1970?

Vino la reforma universitaria y nos sacaron. El problema nunca estuvo claro. Parece que se objetaba nuestra ideología. También echaron a todos los que trabajaban con nosotros. Mi problema no era sólo mi situación, total yo había pasado por tantas circunstancias difíciles que me podía arreglar, pero estaba en mi conciencia el futuro de personas que habían colaborado con nosotros y a quienes no podíamos ayudar. Nunca entendí la lógica de lo sucedido. El salir de la Universidad nos parecía una gran desgracia pues no sabíamos qué hacer ni de qué vivir. A mi hijo Carlos, que egresaba del bachillerato, le dieron una beca para España y se fue a Madrid a estudiar, y mi marido fue invitado al Perú. Se fueron ambos y yo me quedé con los tres chicos menores. Mi salida de la Universidad significó la pérdida de mis beneficios sociales. Después de 30 años de trabajo, nunca obtuve una asignación para jubilarme, y tampoco fui indemnizada. Pasado un tiempo me ofrecieron la dirección del Museo Nacional de Arte y yo acepté. Los artistas de La Paz escribieron una carta pública indicando que yo era una persona con muchos conocimientos y poco tiempo, y pedían mi renuncia. Yo me mantuve en el cargo. Con el tiempo esos mismos artistas me apoyaron. Este fue uno de los trabajos mas gratificantes de cuantos realicé.

Ud. dijo que su marido fue invitado al Perú, ¿cómo fue esa época?

El estuvo primero en Trujillo y luego en Cuzco. Lo paradógico es que la expulsión de la Universidad, que en su momento nos pareció una gran desgracia, fue lo mejor que nos pudo pasar. Se abrieron nuevos horizontes y saliendo de la Universidad vimos que el mundo era verdaderamente ancho y no tan ajeno. Yo, en vista de que mis hijos no quisieron ir al Perú a estudiar, pasaba dos meses en Bolivia y dos en Perú, allí ayudaban con



contratos cortos para dictar clases en cursos de la UNESCO y OEA. Allí conocí a personalidades como Tom Zuidema, John Murra, Pierre Duviols, y entre los peruanos a Lohman Vilena y Félix Denegri. Nos recibieron muy bien y mi marido trabajaba muy contento; yo procuraba que los chicos terminen de estudiar y de concluir la casa en la que ahora vivo, que la hicimos con los ahorros que nos mandaba mi marido, pues aquí nos arreglábamos con mi sueldo.

¿Cuándo volvió don José?

En 1980, prácticamente estuvo diez años fuera.

Nos dijo al principio que en un momento dado, mucha gente no la quería...

Tenía yo esa sensación, pero en 1968, cuando me hicieron "La mujer del año", vi que estaba muy equivocada, pues recibí muestras de cariño que no me esperaba.

¿Fue el libro de Iconografía una especie de fruto de toda esa época?

Yo creo que sí, pues entonces aprovechando los viajes que hacía con los cursos de restauración de Cuzco a La Paz, empecé a interesarme en la presencia del indio en la pintura virreinal. Era un tema que se había tratado muy poco. Realicé estos viajes durante ocho años y conocí el altiplano a cabalidad.

¿Era como la iniciación de un tema nuevo?

Si, era un tema nuevo. Me interesaba mostrar la imagen como una vía para conocer ciertos sectores de la sociedad virreinal, en este caso a los indígenas, que carentes de una escritura -tal como nosotros la comprendemos- se expresaron a través del arte que era un medio que ellos dominaban.

¿Cómo fue la recepción diferencial aquí en Bolivia, en Perú y en distintos lugares?

En Bolivia publiqué tentativamente algunos capítulos en los periódicos, recuerdo que me los comentaron Alcides Parejas y Florencia Ballivián. El tema aún no interesaba. En el Perú el libro fue bien recibido.

Abrió toda una brecha con ese libro, ¿no es cierto?

Pero fue casual. La circunstancia de haber trabajado en la zona Cuzco-La Paz- Potosí me puso en contacto directo y constante con el objeto de mi investigación.

¿Y cómo ve hoy en día todo -ya no en lo personal sino en lo que se ha hecho en trabajo- tal vez no sobre la historia del arte sino dentro de la historiografía?

Creo que la cultura actual es visual; todo se comprende mejor con imágenes o con cuadros de tipo estadístico y matemático. La historiografía es sólo un componente a la hora de reconstruir el pasado.

Nosotros la relacionamos mucho con la Academia de Historia, con la revista «Historia y Cultura», era como un punto de referencia con los que se reunían y discutían...

Así es.

Háblenos de sus amigos...

Un día me di cuenta que yo era una persona que no tenía amigos, pero ya estaba muy mayor para buscarlos y entonces, a través de mi hermana, me relacioné con un grupo de mujeres de mi edad con las que me reúno cada semana, para mí es un descanso estar con estas amigas. Otro grupo al que pertenezco es el "Chocolate de Abela", el cual desde hace varias décadas se reúne todos los jueves; en un principio era sólo para oír música, ahora la gama de nuestros intereses es mucho más amplia. En lo personal, tengo y he tenido muy buenos amigos nacidos durante mi vida profesional, quienes me han ayudado mucho en momentos difíciles. Puedo decir otro tanto de mi hermana Angela y de su esposo.

¿Cómo vio inicialmente la relación de pareja en el nivel profesional?

En principio no fue difícil porque mi marido tenía una buena preparación, él había hecho un año de filosofía en Chile, sabía música, era un excelente lector y muy buen conversador. Difería en mucho de cuantas personas había conocido hasta entonces. Aprendí muchas cosas a su lado y compartimos más de un ideal. Discutíamos mucho y eso caracterizó nuestra relación.



¿Ustedes regresaron a España?

Sí, la empresa de mi padre quebró y él se fue a vivir a España. Nunca se quejó, pero estaba mal de salud y, obviamente, muy mal económicamente. Como por mis propios medios era imposible ir a España, solicité nuevamente la beca Guggenheim y la obtuve. En España estuve un año, junto con mi marido y mi hijo Carlos, año que aproveché para investigar. El año 1968 mi padre vino a morir a Bolivia. Nosotros también regresamos.

¿Cómo eran sus relaciones con otras mujeres de su generación?

En mi juventud no muy buenas, las mujeres no me veían con simpatía porque yo tenía fama de ser muy coqueta. En 1945 me hicieron reina de la primavera en la UMSA, propuesta por la Facultad de Ingeniería. Eramos varias candidatas de las diferentes facultades, el jurado preguntó si alguna de nosotras era universitaria y como yo era la única, me eligieron. Con los años empecé a tener amigas, probablemente porque perdí mi timidez y empecé a ser cordial con todas las personas.

¿Cuántos libros tiene ahora?

Junto con José de Mesa he escrito 7 u 8, pero eso sí, más de una centena de artículos de la especialidad, pero como los artículos se insumen en las revistas y son de difícil consulta, los hemos reunido en un orden coherente haciendo libros con ellos. Buen ejemplo de este método es la *Arquitectura Andina* que recoge los puntos de vista vertidos en nuestros trabajos durante más de veinte años. Es una metodología muy usada por los historiadores del arte, baste ver las obras de Wittcover, Gombrich o Pafnosky. El libro *Iconografía y mitos indígenas en el arte* lo hice sola y junto con Silvia Arze y Martha Cajías escribí *Arte textil y mundo andino.*

¿Y la pintura cuzqueña es también la recopilación de una serie de artículos?

No. Se originó a nuestro paso por el Perú cuando íbamos a EE.UU. con la beca Guggenheim. Nos quedamos en Perú dos meses pues el acervo documental era inmenso y sólo faltaba el estudio de las obras mismas y la concordancia entre obra y documento.

¿Cuál de sus libros cree que ha tenido más influencia o más repercusión?

Entre las obras realizadas junto a José de Mesa, el libro sobre Holguín.

¿Por qué el de Holguín?

Porque en su momento conquistó para Bolivia un espacio: el del arte virreinal. Podría decir que este libro nos volvió historiadores. Todo el mundo nos alentaba y nos felicitaba; nos sirvió para obtener becas y nos abrió innumerables espacios.

¿Y con el libro de Iconografía?

Es un libro escrito bajo otro enfoque, se abandona la cronología y la apreciación estilística, para testimoniar a través de las imágenes la presencia indígena en la sociedad virreinal. Aproveché mis continuos viajes de Cuzco a La Paz para explorar exahustivamente el altiplano. El material inédito recogido era extraordinario y presentaba muchas sorpresas. Este libro fue definitivo para mi carrera.

¿Cómo ve a las nuevas generaciones que se dedican a la investigación en su campo?

Yo veo que las nuevas generaciones son diferentes; están mucho más preparadas que nosotros. Antes se tenía ideas muy generales sobre la historia pero ahora se ven las cosas con mucha más objetividad y precisión. Todo es objeto de revisión y yo creo que ése es un buen camino. Veo ahora un mayor diálogo y cuestionamiento. Hoy mi relación con las generaciones jóvenes es mayor que cuando yo era profesora, y esto no significa un avance de mi parte sino un cambio de estructura en las relaciones entre intelectuales, una mayor igualdad y una mayor libertad.

¿Alguna vez ha sentido una especie de rechazo o cuestionamiento, por ejemplo de estudiantes aimaras, o de gente aimara, hacia su trabajo?

Muy poco, una vez me cuestionaron cómo podía investigar a los aimaras si yo no hablo aimara, yo les dije que efectivamente era así, pero que en caso necesario busco ayuda de gente que lo habla. Sé que tengo limitaciones y que mi contacto con ciertos sectores para mí siempre va ser difícil.

¿Quizá lo del mestizaje quedó un poco pendiente ?



Si, también es un tema que me ha dado muchos dolores de cabeza. El "barroco mestizo" fue un término acuñado hacia los años veinticinco por el argentino Angel Guido, muy influido por Ricardo Rojas. En la década del cuarenta el profesor de la Universidad de Michigan Harold Wethey retomó el término para designar la arquitectura barroca de Perú y Bolivia; nosotros lo tomamos de él porque nos pareció adecuado para diferenciar el barroco europeo del barroco andino. Mucho objetaron el término, entre otros Kubler (Harvard) y Palm (Heildenberg). Kubler encontraba en él una connotación racista, nosotros lo pensamos como la mezcla de elementos formales indígenas sobrepuestos a una estructura arquitectónica europea. El año 1968 hubo una reunión en EE.UU. para discutir el término, pero con el tiempo, pese a las discrepancias, el término se ha impuesto. Han pasado los años y hoy ya no tengo tanto interés en el aporte indígena o el mestizaje, son páginas cerradas. Me intereso por las culturas marginales dentro de la Colonia, valga decir, turcos, chinos, judíos, africanos etc., quienes con su presencia, real o imaginada, formaron parte de la sociedad virreinal. Durante mi estadía en «The Getty Center for the Humanities and History of Art» en Santa Mónica, EE.UU., trabajé sobre este tema y como consecuencia saldrá mi libro titulado de *Dioses y Ángeles en los Andes.*

Junio 1998



Teresa Gisbert (1966).

CURRICULUM VITAE

DE TERESA GISBERT

ESTUDIOS UNIVERSITARIOS

1950	Licenciada en Arquitectura y Urbanismo por la Universidad Mayor de San Andrés de la Paz.
1951	Curso de «Restauración de Monumentos». Dept. de Conservación de Monumentos. Ministerio de Educación. Madrid.
1953	Cursos de arquitectura en la Escuela Superior de Arquitetura. Universidad Central de Madrid. España.

INVESTIGACIÓN

1952	Investigadora en el «Laboratorio de Arte» de la Universidad de Sevilla,bajo la dirección del profesor Enrique Marco Dorta.
1953	Trabajos como investigadora en el «Instituto de Arte Diego Velázquez» Consejo Superior de Investigaciones Científicas, bajo la dirección del Prof. Diego Angulo Iñiguez. Madrid.
1959 y 1968	Beca Guggenheim en USA, México y Sudamérica para realizar investigaciones sobre arte virreinal. Estudios de arte en España, Bélgica e Italia.
1990	Invitación de «The Getty Center for the History of Art and the Humanities» para realizar una investigación sobre la pintura hispano-americana virreinal y la incidencia indígena.

CÁTEDRAS Y CURSOS DICTADOS

1954-1970 Catedrática de Cultura Boliviana e Historia del Arte en la Facultad de Humanidades de la Universidad Mayor de San Andrés.

1972-1975 Catedrática de Arte Americano en la Facultad de Arquitectura de la Universidad de La Paz.

1975-1980 Profesora de «Historia de la Pintura Virreinal» en el Curso de Restauración de Bienes Muebles realizado en Cuzco(Perú) con los auspicios de OEA.

1975-1978 Profesora de «Arquitectura Prehispánica Andina» en el Curso de Restauración de Monumentos realizado en Cuzco (Perú), UNESCO.

1978 Cursillo de «Arquitectura virreinal Andina» dictado en la Universidad Autónoma de México con los auspicios del Instituto de Investigaciones Estéticas de esa Universidad

1982 Cursillo "Pintura Virreinal" dictado en la Universidad Católica de Chile.

1987 Seminario sobre «Mitos Andinos» en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

1991 Curso de Post-Grado en Flacso. La Paz. Materia: Sistemas de representación e identidad en los Andes».

1992 Cursillo «Mitos y Arte Virreinal». Instituto de Cultura del Ecuador. Quito.

1993 Seminario sobre «Mitos Andinos y Arte» en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

1995 Seminario sobre «Supervivencia de la cultura indígena en Latinoamérica». Universidad Interamericana de Puerto Rico.

CONFERENCIAS

Conferencias sobre «Arte Virreinal» dictadas en la Biblioteca de Washington, Universidad East Lansing, Universidad de Dallas, Instituto de Fine Arts de la Universidad de Nueva York, Universidad de Tulane, Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, Facultad de Arquitectura de la Universidad de Barcelona, Instituto de Cultura-Lima.

CARGOS

1968-1970 Arquitecta Asesora de Patrimonio Artístico, Ministerio de Educación, Bolivia.

1970-1975 Directora del Museo Nacional de Arte. La Paz,Bolivia.

1978	Directora del Curso de Restauración de Bienes Muebles, Cuzco (Perú).
1986 a 1992	Presidenta de ICOMOS-BOLIVIA.
1983-1984	Presidenta de la Sociedad Boliviana de Historia.
1985-1989	Directora del Instituto Boliviano de Cultura.

CONSERVACIÓN DE MONUMENTOS

1960-1966	Retauración del Palacio de los Condes de Arana, hoy Museo Nacional de Arte, La Paz (en colaboración con el arq. José de Mesa).
1970-1972	Restauración de la Iglesia de Jesús de Machaca (en colaboración con J. de Mesa)
1976	Estudio del Casco Histórico de la ciudad de La Paz. Responsable del fichaje histórico en el Proyecto Urbano de Medeiros.
1977	Estudio para la restauración y conservación del Santuario de Copacabana a orillas del lago Titicaca.
1979-1980	Conservación y restauración del actual edificio de la Academia Nacional de Ciencias. Casa de principios del siglo XX. La Paz.
1984-1986	Restauración del Tambo Quirquincho. La Paz.
1995	Estudio para la preservación del casco urbano central de la ciudad de La Paz.

ENTIDADES A LAS QUE PERTENECE

Colegio de Arquitectos de Bolivia

Miembro de la Academia Boliviana de Historia.

Miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

Miembro Correspondiente de la Academia Chilena de la Historia. Santiago.

Miembro de la Sociedad Bolivariana de Arquitectos. Caracas.

Correspondiente de la Real Academia de Historia. Madrid.

Correspondiente de la Real Academia de Artes S. Fernando. Madrid.

Correspondiente de la Academia de Bellas Artes de Sevilla.

DISTINCIONES

1957	Segundo Premio de Literatura. La Paz.
1965	Declarada «Mujer del año». La Paz

1984 Premio a la Cultura. Fundación M. Vicente Ballivian. La Paz.
Medalla al Mérito otorgada por el Gobierno Español.
Orden de Isabel la Católica otorgada por el Rey de España.

1987 Cóndor de los Andes. La Paz.

1989 Condecoración del Gobierno de Francia a la Cultura.

1995 Premio Nacional de Cultura. La Paz.

LIBROS PUBLICADOS

1980 y 1995 **Iconografía y mitos indígenas en el arte**. La Paz.

1985 **Arquitectura andina**. La Paz

1988 **Historia de la vivienda y asentamientos humanos en Bolivia**. México.

(En colaboración con Silvia Arze y Martha Cajías)

1987 **Arte textil y mundo Andino**. La Paz.

1992 **Arte textil y mundo Andino**. Buenos Aires.

(Libros publicados en colaboración con José de Mesa)

1977 **Holguín y la pintura virreinal en Bolivia**. La Paz (2ª edición).

1982 **Historia de la pintura cuzqueña**. Buenos Aires y Lima. (2ª edición).

1978 **Monumentos de Bolivia**. México y La Paz. (2ª edición).

1991 **La pintura en museos de Bolivia**.La Paz. (2ª edición).

1972 **La escultura virreinal en Bolivia**. La Paz.

(Libros publicados en colaboracion con Santiago Sebastián y José de Mesa)

1985 **Historia del Arte Iberoamericano desde la colonización a la Independencia**. (2 vol). Madrid. (3ª edición).

(En obras en las que participan varios autores)

1990-1991 **Historia urbana de Iberoamérica**. Madrid. Publicada por el Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España. Participación en los tomos II y III.

(en colaboración con J. Mesa , C. Mesa y Vázquez Machicado)

1957-1983 **Manual de Historia de Bolivia**. La Paz. (4ª edición).

ALGUNOS TRABAJOS MONOGRÁFICOS

1983 La fiesta y la alegoría en el virreinato, en **El arte efímero en el Mundo Hispánico**. UNAM. México.

1987 Calderón de la Barca en el virreinato del Perú, en **Iconología y sociedad arte colonial Hispanoamerica**. UNAM. México.

1994 Dioses y ángeles en Copacabana (apuntes sobre un tema barroco). Trabajo presentado a CREDAL. PARIS (en prensa).

La imagen del paraíso en la pintura andina. Lima (en prensa).

1993 Los pájaros parlantes en el imaginario colonial, en **Jalla**. La Paz.

1994 Los chullpares del río Lauca, en **Revista Andina**, N. 24. Lima.

1992 Art and resistance in the andean world, en **Amerindian images and the legacy of Columbus**.University of Minnesota.

1992 The indigenous element in colonial art, en **América, bride of the Sun**. Antwerp.

ARTÍCULOS EN REVISTAS ESPECIALIZADAS

Además de las publicaciones presentes en este curriculum, Teresa Gisbert tiene casi un centenar de artículos sobre los siguientes temas:

- Arquitectura y urbanismo.
- Grabados, pintura y escultura.
- Arte indigenal y mestizaje.
- Artes menores y artesanía.
- Arte europeo.
- Artes en los siglos XIX y XX.
- Historia y ensayo.

1984 [illegible]

Orden de Isabel la Católica [illegible]

[illegible]

1987 Historia del Arte Iberoamericano desde la colonización a la Independencia [illegible]

[illegible]


Investigaciones

«Vírgen ángeles negros»
Óleo / Tela
Guiomar Mesa
1995

NOMBRES PERSONALES: ¿UN OBJETO O UN INSTRUMENTO DE ANALISIS?

Ximena Medinaceli

En la actualidad así como en la década de los '70, aunque con diferentes matices, uno de los puntos de debate sobre los estudios de la sociedad andina colonial es, nuevamente, el de las fuentes. Hoy nos encontramos con corrientes como la de los *estudios subalternos*, que nacen en la India y plantean la reconstrucción del poder detrás de las fuentes consideradas voces de los *subalternos*[1] ; como la búsqueda actual de una mentalidad europea detrás de la producción que se consideraba andina (pensamos en Guaman Poma[2] o Santa Cruz Pachacuti[3]); así también en la relectura y comparación minuciosa de los testimonios y fuentes sobre el Taqui Onqoy[4]. En el fondo, los historiadores sabemos que diferentes perspectivas de las fuentes nos permitirán diferentes lecturas. Sabemos, también, que estas nuevas lecturas están guiadas por lo que nos interesa subrayar. En esta línea quisiera estudiar las posibilidades de análisis que brindan los nombres personales indígenas[5] , ¿por qué?

Dentro del contexto de las fuentes, los nombres se nos presentan como pequeñísimos elementos personales que en conjunto nos pueden permitir pintar una realidad a la vez íntima y comunitaria. Pero sobre todo, son de una manera transparente, una expresión de la construcción colonial que hicieron los indígenas a partir de signos propios.

Ximena Medinaceli. Historiadora. Maestría en la Universidad de la Rabida, 1997. Docente e investigadora de la Universidad Mayor de San Andrés. Miembro de la Cordinadora de Historia.



De inicio, la pregunta obligada es qué se hizo hasta ahora respecto a este tema. Hacer un balance de los estudios sobre nombres personales permite evaluar las posibilidades de interpretación que brinda un estudio de esta naturaleza. Al hacer una búsqueda de estudios sobre nombres en el ambiente académico en general, encontramos una impresionante cantidad de títulos que se refieren a los nombres, la mayoría de tipo etnográfico, aunque hay algunos otros sociológicos, psicológicos, demográficos ...[6]. Esto nos remite a las innumerables posibilidades que permite esta "*entrada*" o estrategia metodológica[7].

Una vez realizado un sondeo de los estudios sobre nombres personales eligimos dos grupos cuya evaluación consideramos central: los *andinos* y los *franceses*. Los primeros, por razones obvias de relación con nuestra región de estudio y los segundos por ser los que aportan mayores elementos metodológicos y sugerencias temáticas.

En cuanto al resto de los trabajos, podemos hacer algunas referencias. Investigaciones regionales en Italia (Sellan 1979), por ejemplo, hacen una descripción de las normas de transmisión de los nombres que se encuentran mas bien a nivel etnográfico. Los españoles -cuyo estudio sería de primera importancia para esta investigación- se preocupan más bien de asuntos como el linaje (Maraval 1965). Sobre México -cuyos aportes nos hubieran permitido comparar dos grandes regiones colonizadas por los españoles- solamente hemos podido encontrar un trabajo específico (McCaa 1997)[8]. MaCaa realiza un estudio estadístico enfatizando en la situación de las mujeres de lengua nahua, utilizando como fuente un censo del siglo XVI.

En conjunto, los trabajos elegidos muestran algunas características en común: se han abordado a partir de diversas disciplinas como la antropología, sociología, historia y demografía. De este modo encontramos una aproximación lingüística en el trabajo de Szeminski (1995), preocupaciones *antropológicas* en los sistemas de parentesco de Zuidema (1989) y en los problemas de identidad (Zonabend en Levi Strauss 1981), una revisión de las propuestas sociológicas por parte de Besnard (1979) y una introducción a un libro que contiene trabajos de demografía histórica por parte de Dupaquier (1980).

Los trabajos sobre nombres en las investigaciones europeas plantean una problemática muy diversa. En general, responden a preocupaciones distintas que los andinos y a nuestro modo de ver alcanzan niveles más finos en su interpretación; hemos privilegiado algunos para realizar esta evaluación.

El interés por el estudio de los nombres pasó, entre los *franceses*, del viejo tema de resaltar su valor moral a temas actuales como la difusión, relación instituciones-nombres y aspectos políticos de los nombres.

Actualmente la precupación está en conocer las estucturas familiares y el valor del nombre como modo de identificar a nivel personal, grupal o familiar (Dupaquier 1980). Por otra parte, está en debate la existencia de un sistema de clasificación y la evaluación del peso de la tradicion frente a la innovación (ibid). Asimismo se encuentran presentes también cuestiones como los conceptos de pertenencia; en este sentido la doble referencia a la filiación y a la residencia son aspectos de primer orden (Zonabend 1980).

En un excepcional artículo, Besnard (1979) replantea teorías sobre la moda y la ciruclación de bienes simbólicos. De él rescatamos un concepto que nos parece central para los estudios de etnohistoria: define a los nombres personales como bienes simbólicos obligatorios y gratuitos. También analiza el problema de la circulación horizontal y vertical que conlleva la idea de un fenómeno de selección colectiva que puede estar mediada o no por una institución como la Iglesia.

El punto central de los estudios sobre nombres, sin embargo, se refiere a la identidad. Este es un aspecto abordado también por Levi Strauss en **El pensamiento Salvaje**; para él los nombres son por definición expresiones de identidad. Los patronímicos se constituyen como *clasificadores de linaje*, es decir de la conexión entre identidades individuales y la identidad colectiva. En un seminario sobre la problemática de la idendidad reunido en 1977, se reafirmaron hipótesis sobre las identidades individuales expresadas a través de los nombres personales y el grupo de adscripción. De los trabajos presentados, uno que nos parece central para explotar las posibilidades de esta entrada metodológica es el de Zonabend en *¿Por qué nominar?*, pues no solamente trabaja sobre los nombres sino que los conecta con los toponímicos, postulando que el área de endogamia del grupo corresponde con la de la dispersión del patronímico. De esta manera, las designaciones individuales y grupales entretejen imágenes mentales comunes. Hay un espacio personal y otro cultural, el espacio *nominado*[9].

En el área andina es notable que la mayoría de los trabajos sobre el tema sean inéditos. Están publicados solamente dos, el de Salomon y Grosboll (1986) sobre nombres personales en Quito incaico y el de Zuidema(1989)[10] que trata el asunto en el contexto de su estudio sobre parentesco, filiación y descendencia en Perú prehispánico.

Tom Zuidema aborda el tema de manera marginal pero importante, dando un mirada sobre lo que se conoce acerca de la manera de otorgar nombres en el mundo andino prehispánico, presentado las siguientes conclusiones: los apellidos no existían antes de la invasión española, y los nombres no estaban vinculados a linajes, enumera algunas formas de elección, evidencia una mayor regularidad de nombres femeninos, nos



indica que es posible detectar diferencias regionales, así como la posibilidad de llevar diferentes nombres a lo largo de la vida. Sostiene que "aclarar todas estas reglas es muy importante para entender la sociedad andina..." pero todavía le parece una herramienta peligrosa para el estudio de parentesco (ibid:77).

Además del alcance de sus conocimientos, lo importante es que Zuidema establece un punto de debate sobre sistemas de parentesco retomando algunos planteamientos de Rowe (1946) y de Lounsbury (1964) que se refieren a un problema que se sitúa en el momento de transición entre el periodo prehispánico y la colonia: la antigüedad y difusión de la descendencia paralela en la región andina. Muchos autores aportaron con investigaciones que demuestran que hubo y todavía hay formas de descendencia paralela, tanto en los nombres como en otras formas de herenecia. Se trata de una práctica con amplia difusión tanto en Perú como en Bolivia[11]. Sin embargo queda pendiente la pregunta sobre si este sistema fue una realidad prehispánica o más bien un producto de la situación colonial, una creación de ella.

Los nombres, en este debate son un elemento clave puesto que el sistema europeo de imponer nombres cristianos (como nombres) y los nombres indígenas (como apellidos), pudo mantener o no dos líneas paralelas, una femenina y otra masculina. El punto central, sin embargo, está a nuestro modo de ver, no tanto en conocer si este sistema fue prehispánico o español, sino en la manera en que derivó en una forma común en una amplia zona andina, y cómo y porqué engranó posteriormente en esta sociedad (o sociedades) en situación colonial.

Por su parte Salomon y Grosboll (1986), utilizando una visita de 1559 realizada en Quito (Ecuador), analizan estadísticamente la distribución de elementos verbales de los nombres indígenas de las personas. Su intención es detectar diferencias culturales internas en la sociedad indígena local así como su relación de subordinación a los Incas, a través de la mayor o menor imposición del quechua. Abordan su estudio a través de restos de un lenguaje extinto, que sin embargo dejó rastros en los nombres; esto les permite sugerir una metodología de trabajo que bordea asuntos lingüísticos e históricos. Incluso plantean líneas de estudio para futuras investigaciones arqueológicas.

En esta misma perspectiva aunque con preguntas diferentes, Szeminski (1995)[12] -en una investigación sobre etnónimos y topónimos- tiene una importante aproximación lingüística desde una preocupación histórica. Señala que hoy quedan vestigios de idiomas olvidados que se conservan en documentos solamente en los nombres de lugares y de personas. En esta línea de la semántica de los nombres cabe destacar su trabajo por la exhaustividad en el uso comparativo de diversos diccionarios.

Como Salomon, Szeminski también busca resabios de idiomas perdidos, sin embargo, mientras las preguntas de Szeminski son, por ejemplo, cuál la imagen del *otro* en el interior del Tawantinsuyu o cuáles los criterios principales para otorgar un etnónimo, el énfasis de Salomon está en la busqueda de una metodología alternativa entre la arqueología y la historia.

Salazar y Lestage (1993 inéd.), por su parte, estudian los *apellidos* como parte de un trabajo de análisis más amplio de la visita de Huánuco de 1562. Buscan las posibles asociaciones de los nombres con categorías *étnicas* insertas en la visita: correspondencia entre nombres y grupos de edad, sexo, condición física, nombres de contenido peyorativo y algunos más. Ellas, como Teresa Valiente[13], intentan un paso hacia la semántica de los nombres quechuas pero con diferente liberalidad en las traducciones; Salazar y Lestage son cuidadosas y anexan solamente al trabajo posibles traducciones. Tanto Salazar y Lestage como Salomon utilizaron como fuente las visitas y se acercan a ellas con preguntas que van más allá de la realidad socioeconómica y buscan rasgos culturales y simbólicos.

Hay muchos otros trabajos que contienen estudios sobre nombres aunque no sea la temática central, podemos citar los de Sica y Sánchez (1995 inéd.)[14] que elaboran a partir del estudio del nombre del cacique Viltipoco su calidad de jefe étnico y la extensión territorial de su poder. El nombre en este caso, permite llegar a interesantes conclusiones, como la de entender que *Viltipoco* (en idioma cunza), sería más bien la palabra que designa un cargo y no un nombre personal. Finalmente están dos trabajos sobre nuestra zona de interés (Medinaceli 1995 y Arze y Medinaceli 1996). El primero trata sobre los nombres femeninos en Sacaca el siglo XVII. El segundo realiza preguntas sobre redes de poder en la colonia temprana en la zona sur de Charcas, analizando los nombres de las autoridades según los segmentos de la sociedad indígena. Estos estudios tienen preocupaciones diferentes entre si y son una muestra de cómo los nombres pueden tener repercusión en otro tipo de estudios. Lo propio se puede decir del trabajo sobre México de Garavaglia y Grosso[15] que utiliza los apellidos para ubicar la presencia indígena en los mercados mesoamericanos a fines del periodo colonial.

En conjunto, los trabajos sobre el mundo andino muestran algunas características que vale la pena resaltar:

1) Son muy pocos los trabajos sobre nombres personales, si bien algunos tratan los nombres quechuas, no hay estudios sobre los aymaras a no ser marginalmente (en Zuidema).

2) En alta proporción el período estudiado de la colonia temprana y a veces el prehispánico. Esta preferencia tiene relación con el cambio de nombres impuesto por el bautismo y la conquista, lo que implica que están en juego problemas de identidad en un periodo de intensos



cambios; sin embargo es notable que las investigaciones no asuman esta perspectiva sino tangencialmente.

3) Hay muy pocas líneas comunes de debate. En general cada investigación buscó el estudio de los nombres (o apellidos) como una vía para contestar las preguntas que cada investigación planteaba. En este sentido los nombres simplemente colaborarían en sus respuestas.

Nos preguntamos entonces, ¿por qué preocupaciones tan distintas en un tema tan similar? Tal vez la respuesta es que los intereses de las investigaciones fueron muy distintas al utilizar los nombres en un caso (andinos principalmente) como *instrumento* de análisis y en el otro (franceses principalmente) como *objeto* de análisis. Esto ha permitido, en los estudios segundos, plantear propuestas y críticas metodológicas ausentes en los primeros. Sin embargo, creemos que por las características tan peculiares en el ámbito andino -de la relación de subordinación colonial, la fuerte presencia cultural indígena y la existencia de idiomas diferentes, etc.- éste puede permitir un estudio de los nombres como objeto de análisis que impliquen importantes aportes tanto para su conocimiento como en su alcance metodológico.

UNA PROPUESTA METODOLÓGICA

Siguiendo de algún modo el trabajo de Levi Strauss([1962] 1988), se puede constatar que en muchos casos subsisten oscuridades en el estudio sobre nombres. No se comprende bien cómo reaccionan entre sí las distintas reglas que organizan los sistemas de otorgar nombres. Esto nos permite suponer una amplia libertad en su elección y que cada cultura, tendría que explicarse por sus propias lógicas, aunque se encuentren algunos parámetros comunes. Uno de los puntos en común, obvio y quizás por lo mismo básico, es que los nombres hacen referencia a la identidad, o mejor dicho a las identidades que cada sociedad e individuo va construyendo a lo largo de la vida.

La propuesta que hacemos es utilizar la metodología y las preguntas de la etnografía para ser utilizada en trabajos de investigación histórica. Ahora bien, cómo enfrentar este estudio y con qué fuentes. En el trabajo más amplio, del cual es parte este artículo, estudiamos los nombres personales aymaras a comienzos del siglo XVII, utilizando principalmente un padrón colonial. Eventualmente el trabajo tendría que complementarse con registros parroquiales, pero también con otros documentos que nos configuren el contexto personal de ciertos nombres. Esta sin embargo deberá ser una segunda etapa, eligiendo algunos nombres para hacer su seguimiento.

¿Cómo trabajar, entonces, con un padrón colonial? Aunque se impone un estudio estadístico, no se trata del uso del nombre -como se hizo en estudios demográficos -para la reconstrucción de familias. Esta propuesta de trabajo implica dar un paso adelante intentando reconstruir principalmente cuatro campos[16]:

A) al estudio del contexto donde se produce este bien simbólico

B) al estudio de las palabras que lo expresan

C) al estudio de un sistema de clasificación del que son parte

D) una aproximación a la memoria colectiva y a la identidad (y al imaginario colectivo).

A) La reconstrucción del contexto

Una de las principales diferencias entre un trabajo sobre los sistemas nominativos desde la historia y desde la etnología, es que esta última trabaja dentro de un contexto mientras que la primera tiene los datos fragmentados[17]. El problema, entonces, es que las palabras, los nombres, no pueden ser arrancados de su contexto como afirman Arnold y Yapita cuando trabajan con las canciones en aymara, donde encuentran que la mejor forma de interpretación es a través de la asociación de las estructuras internas de las canciones con las de los textiles indígenas y los kipus[18] (1992:27).

Por esto, en el trabajo más amplio, una buena parte se concentra en reconstruir el contexto, de ahí que constantemente se hagan alusiones al sistema de parentesco, los padrinos, a las categorías de población, pero también al género, jerarquías, edades... Estas categorías son en verdad solamente una parte del contexto, pero es lo único más o menos firme que, por el momento, se podía reconstruir dejando muchos aspectos en la suposición o aproximación tangencial.

Entendemos contexto como la *estructura* donde se instala el sistema nominativo; sin embargo, el término estructura es ambiguo pues los historiadores suelen definirlo como larga duración, cuando quizás haya que enfatizar más bien en un sentido que engloba tanto la sincronía como la diacronía (Jakobson, en Ginsburg y Poni 1991). Esto se evidencia cuando encontramos que los nombres apelan a una antigua costumbre pero tienen que ver con las situación inmediata de los recién nacidos. Aunque también estamos conscientes que no podemos asumir que haya un contexto unificado en el cual los actores definirían sus elecciones, sino que habrá que intentar combinar un análisis global al mismo tiempo que estemos pendientes de identificar comportamientos particulares (Revel 1996:150) aunque fueran muy escasos. Estos comportamientos particulares, a su



vez, se definen muy claramente mediante fenómenos de relaciones sociales: entonces nadie está o actúa solo.

Si bien, por el transfondo etnográfico del estudio, buscamos acercarnos a *lo vivido,* esta propuesta no cierra las puertas a la historia cuantitativa y estadística y se sirve de ella, pero el centro de gravedad está en otra parte, en enfatizar la red de relaciones en que el individuo está integrado. Esta red, sin embargo, está formada no solamente por las relaciones sociales sino también por expresiones muy sutiles como son las representaciones colectivas, que de alguna manera son externas al individuo, lo anteceden, son el contexto en el que nace y atraviesan tanto lo social como lo subjetivo (Prada 1997:48).

Ahora bien, este *contexto* también está inmerso en un marco temporal cuya elección ha tenido que ser arbitraria. En nuestro caso nos interesa el horizonte colonial temprano por la posibilidad de estudio de la génesis de la nueva sociedad, pero precisada en 1614 por la fecha de la revisita que es la fuente central[19].

En concreto, los sistemas nominativos colaboran a crear un contexto ligado muchas veces a los sistemas de parentesco y otras veces enfatizando en la individualidad como ha mostrado Levi Strauss (1988:292). El parentesco llega a tal punto, que incluso se puede convertir en un teknónimo (padre de tal o madre de tal)) como ocurre entre los ayoreos del trópico boliviano (Canedo 1997).

El rol de la familia o más bien de la *casa* se explicita cuando están presentes los patronímicos. En ciertos trabajos se utiliza el término **patronímico** para designar el nombre de familia y puede permitir diferenciar las *viejas familias* de *los recién llegados* y hasta la *gente de paso,* marcando la pertenencia a un linaje y a su vez de éste en un espacio de referencia (Zonabend 1977:295). En nuestro trabajo, este término no tiene sentido porque el *nombre* no cumple tal función, por lo menos en el caso aymara. En otros casos -como en la sociedades occidentales- el patronímico cumple funciones clasificando linajes con diferenciación de género como las *viuda de...* que no tiene su correlato en el *viudo de....* En el llamado *mundo andino,* este rol diferenciador de género se expresa en otras formas, como en la memoria y los caminos de los rituales donde hombres y mujeres recorren ritos separados (Arnold y Yapita 1992) y en la feminización de los nombres añadiendo *ma* o *rme* que son apócopes de *mama* o *warme* que significan madre o mujer.

En otros grupos, más bien el énfasis está dado en la relación con los antepasados, como entre los Penan que utilizan varios **necrónimos**, o nombres de parientes que mueren y cuyos nombres son asumidos por un familiar vivo.

Otro es el rol de los **sobrenombres** que permiten subrayar la individualidad dentro del grupo y expresar un cúmulo de identidades a lo largo de la vida. Se trata de evocaciones más cercanas a la vida, rica en anécdotas y se expresan como un verdadero lenguaje de grupo. Los sobrenombres informan sobre los comportamientos de cada uno, pero también sobre las sensibilidades y los valores del grupo (Zonabend 1977:302). Es posible que en algunas sociedades no hubiera una disociación estricta entre sobrenombre y nombre propio, como en ciertos ejemplos que encontramos en nuestro trabajo donde los nombres expresan también humor y deseos del grupo.

Todas estas características, por tanto, insisten tanto en la racionalidad individual como en la identidad colectiva, pues a través de los sistemas nominativos podemos captar algunas de las líneas en torno a las cuales se organiza la comunidad local: niveles de edad, sexo, espacios ... pero encontramos también los campos en que el individuo se mueve y recibe una denominación.

B) Las palabras y los nombres

Proponemos una otra aproximación basada en el estudio paralingüístico de los nombres nativos. No se trata de una investigación lingüística propiamente, por dos motivos: uno, porque esta disciplina tiene sus propias metodologías, herramientas de trabajo, pero también sus prioridades que en este caso no son las nuestras. Un segundo motivo más de fondo es porque no estamos tratando una problemática propiamente lingüística; no se trata de saber cómo dieron los nombres, cómo construyeron el lenguaje, sino cómo este lenguaje contiene sentido y cómo se constituyen en representaciones colectivas portadoras de significaciones sociales (Prada 1997:15,47). Pero entre la lengua y la sustancia hay un vacío que la lengua debe llenar (Ginsburg y Poni 1991), vacío que intentamos llenar tanto desde la historia, desde la estadística como desde la etimología.

Las palabras con las cuales trabajamos son un conjunto de signos que representa una parte de la fuerza que imagina y figura el propio devenir (Prada 1997); signos[20] que se sitúan a mitad de camino entre los preceptos y los conceptos (Levi Strauss 1988:37), tendremos un camino que recorrer, un puente que construir y estar al acecho de sus mensajes, los cuales, sin embargo parecen difuminarse en palabras polisémicas: a veces jugando con metáforas, otras con metonimias y otras más haciendo referencia al contexto o jugando con las influencias de distintos idiomas, como cuando se utiliza la palabra *vela* del español por su parecido sonoro a *wila*, sangre, en idioma aymara: la casa se ilumina con la sangre de las ofrendas (Arnold y Yapita 1992:48).



En nuestro estudio encontramos que en todo momento está presente una suerte de diálogo entre sociedad y naturaleza, en un discurso fragmentado con palabras sueltas como destellos. Si para los etnógrafos es posible captar el significado de este discurso, en su doble aspecto afectivo e intelectual (Levi Strauss 1988: 62), para el historiador es mucho más difícil y solamente nos atreveremos a sugerir significados, pues este conjunto de nombres aparecen yuxtapuestos y quizás se agruparán -como se pregunta Foucault (1974:3)- «¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración... en el no-lugar del lenguaje?».

El lenguaje permite un agrupamiento por el cual se designan diferencias y semejanzas, entrecruzando espacios que hoy podemos conocerlos y remontarnos seguramente mucho más atrás de lo que el documento utilizado registra.

Ahora bien, nuestra propuesta no se remite a un lenguaje en general, sino a un conjunto de palabras con las cuales se nombraba a las personas, un sector del lenguaje destinado a identificar a las personas. Algunos investigadores han propuesto que "los nombres propios son marcas de identificación reconocibles no por el intelecto sino por la sensibilidad" (Gardiner en Levi Strauss 1988: 294), con lo cual estamos de acuerdo en parte, pero que Levi Strauss critica, pues esto, según él, reduciría a los nombres propios a sonoridades distintivas sin pertenecer a un sistema de significados. Creemos, que ambas propuestas no tendrían que ser excluyentes, pues en verdad, en primera instancia los nombres son palabras formadas por fonemas, que como afirma Durand (en Prada 1997:43) "el símbolo es profundamente semántico, esto es, aparece como constructor de sentido, recurriendo a su poder de resonancia".

Las palabras, al pasar a ser nombres propios de personas, adquieren una *sonoridad* diferente, que no se queda allí, sufre una transformación que pasa de un lenguaje ordinario a una suerte de lengua *sagrada*. Pues como el propio Levi Strauss señala, los nombres de las personas "a pesar de las apariencias, forman parte de un sistema global en el que la significación no se pierde nunca totalmente.... no se podría poner en duda que una lengua sagrada, aún oscura, no conserve una vocación significante" (Levi Strauss 1988:308). Un ejemplo que nos permite comprender mejor -o aceptar esta idea- es el nombre *Rosa*:

> "los nombres que tomamos de las flores y que damos (principalmente a personas del sexo femenino), son nombres comunes que pertenecen al lenguaje ordinario (en rigor, una mujer puede llamarse rosa, pero no rosa centifolia); pero los que les damos provienen de una lengua sagrada puesto que el patronímico o el nombre de pila va acompañado de un título que le confiere una misteriosa dignidad". (Levi Strauss 1988:309).

Y aún más, el lenguaje le permite participar de la naturaleza en un sentido amplio; así:

> "el ser humano quiere participar, hacerse escuchar con los dioses, quiere pactar con unos y guerrear con otros... el sentido, entonces, se ha construido para hablar con los dioses ..." (Prada 1997:40).

En los nombres personales aymaras se anotaban también las señales que la naturaleza había inscrito en las personas: rasgos físicos, particularidades del carácter, momentos específicos del nacimiento, remembranzas del pasado... participando de un sistema de semejanzas que al mismo tiempo se dejaba y no se dejaba ver, pues "acaso no es toda semejanza, a la vez, lo más manifiesto y lo más oculto?" (Foucault 1974:35). Pues entonces, los nombres tuvieron y tienen que ser algo mágico, una magia no como un saber residual de la conciencia, sino como una forma de conocer, pues las palabras, como los animales, las plantas o las estrellas tienen sus leyes de afinidad (ibid:41, 43).

Y esto ocurre a cada momento, antes y ahora, cuando el nombre funciona como nombre espiritual, el primer nombre con el cual la persona llega y se va de esta vida, nombre que algunas veces es incluso peligroso pronunciar (Zonabend 1977:312), pues no es raro que hayan creencias sobre la influencia del nombre en el destino de la persona que lo llevará normalmente toda la vida.

C) Un sistema de clasificación

Así como el contexto hace referencia al mundo social de los nombres, un sistema de clasificación está implícito en los corpus de nombres. Es un paso obligado desde las formas aparentemente más simples de clasificación como la división por género, hasta posibilidades un poco más complejas, pero al mismo tiempo un poco más especulativas que surgen del agrupamiento de los nombres según posibles significados. Más aún si trabajamos con nombres aymaras.

Las posibilidades de clasificación, sin embargo, no son tan simples, tienen que ver con una particular perspectiva del conocimiento, que además en nuestro caso, está dado a partir de las palabras usadas en los nombres. Pues conocer cualquier cosa, un animal, una planta, etc. "equivale a recoger toda la espesa capa de signos que han podido depositarse en ellos o sobre ellos; es encontrar de nuevo todas las constelaciones de formas en las que toman valor de blasón" (Foucault 1974:48). Mientras el conocimiento de la etimología de las palabras sea más preciso, mayor la posibilidad de comprender. Es, por tanto, obvio que aquí no develaremos todas estas constelaciones ni mucho menos; es más bien en esta perspectiva



que se deberán leer los datos empíricos y hasta las cifras que se puedan realizar.

En el momento de clasificar, se busca asociar los grupos de nombres a través de las posibles semejanzas de unas palabras con otras, que las hacían próximas y solidarias (ibid:49), buscando tal vez, en estas semejanzas, los secretos ocultos tras las palabras. El problema radica en saber si es posible que ciertos grupos de nombres *vayan juntos*, y a partir de estos agrupamientos, introducir un comienzo de orden. Según afirman los etnólogos, esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento llamado primitivo, pero es la base de todo pensamiento donde cada cosa debe estar en su lugar (Levi Strauss 1988:25). Pero además este orden corresponde también a una estética y al placer de conocer, de observar las experiencias, por lo que los nombres y sus sistemas nos remiten a valores culturales muy amplios.

A un nivel más profundo se estará analizando las reglas del juego, "la historia que los hombres no saben la están haciendo" (Ginsburg y Poni 1991) pero que presenta un orden fijado de antemano dentro del cual luego cada persona se reconocerá (Foucault 1974:5). Y es que mediante sus reglas y costumbres cada sociedad impone una rejilla bajo el flujo continuo de las generaciones (Levi Strauss 1988:290).

En las posibilidades de clasificación de los nombres aymaras que trabajamos se encuentran principalmente dos grandes grupos, los que se refieren a la situación social y cultural, y los que se refieren más bien a la relación hombre-naturaleza.

En el primero se expresa el mundo de las relaciones familiares y sociales así como el contexto. Aquí entran temas como la determinación de los nombres según género, las relaciones con las generaciones anteriores y posteriores así como con los antepasados que suelen tener normas de sorprendente complejidad como los **necrónimos** utilizados por los Penan (Levi Strauss 1988:278). Las referencias a la localidad y la posible ubicación también simbólica: arriba, abajo, mayor, menor como nos muestra Arnold en su estudio sobre Qaqachaca: «al cóndor se lo asocia con el dominio de arriba y al halcón con el dominio de abajo, y en ciertos contextos son de género masculino o femenino, respectivamente». (Arnold y Yapita 1992:77)[21]. Evidentemente, también es posible, a través de los nombres, conocer el papel y el lugar de cada una de las personas y el protocolo que rige las relaciones de comunicación dentro del grupo (Zonabend 1977:306).

El segundo grupo, los que se refieren a la relación con la naturaleza, se expresa mediante un lenguaje que está "a medio camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos esotéricos" (Foucault 1974:43). Parece ser una forma de expresar la comprensión de una semejanza entre hombres, animales, plantas e incluso

el espacio geográfico. De este modo los nombres propios no difieren fundamentalmente de los nombres de especies, como lo prueba la tendencia del lenguaje popular francés a atribuir nombres humanos a ciertas especies: el gorrión Pierri, el loro Jacquot, la urraca Margot... (Levi Strauss 1988:292). Se trata de un carácter metafórico que tiende un puente entre las personas y la naturaleza[22].

Asimismo, en la toponimia, es notable particularmente en nuestro estudio, no solamente el uso de las mismas palabras para designar a personas y lugares, sino que los topónimos sean muchas veces sustitutivos del patronímico; además está la posibilidad de que las designaciones toponímicas como las individuales respondan a un mismo sistema con semejanzas entre las categorías espaciales y nominales (Zonabend 1977:313).

De cualquier manera permanece la duda de ¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecer con certeza que nos acercamos a la clasificación más coherente, de un orden que esperaba ser enunciado? Pues es posible que los nombres propios estén más allá de cualquier clasificación, que el nombre propio permanezca más bien al lado de la clasificación.... (Levi Strauss 1988:314).

D) Memoria colectiva e identidad

No es lo mismo si hablamos de nombres, apellidos o sobrenombres. Las reglas de su utilización y los niveles de referencia que implican son distintos: los primeros parecen más bien mágicos, apelando al destino y a la naturaleza; los apellidos, por su parte tienen una fuerte referencia local y familiar, jerarquías y posiciones sociales; en cambio los sobrenombres hacen a la relación coyuntural e inmediata del individuo con su comunidad. Sin embargo, en el juego de los tres encontramos las posibilidades de representación de las identidades. En el caso de nuestro estudio específico, sin embargo, la diferenciación no es tan simple. En nuestra investigación -año 1614- trabajamos con *apellidos*, que hace unas cuantas décadas (por el Concilio de Lima de 1583) eran los antiguos nombres indígenas. Hasta donde sabemos, no hubo apellidos en las sociedades andinas. Por otra parte, es posible que estos nombres fueran también en ciertos casos sobrenombres dados por la comunidad. ¿Cómo nos moveremos entonces en este complejo panorama? Hemos optado por tomar los tres niveles con sus particularidades y evaluar sobre nuestros datos con cuál de los horizontes de referencia estamos tratando.

Es evidente, por cierto, que en cualquiera de los niveles, el nombre (en el amplio sentido), es parte integrante de uno mismo y en cualquiera de los casos se refiere a situaciones de identidad. La identidad, por tanto,



no es un principio, sino una síntesis (Prada 1997:37) y expresa las representaciones colectivas, tal vez buscando no sólo interpretar su mundo sino recrearlo y cambiarlo (ibid). Lo importante es que asistimos a la construcción de una memoria que es como una genealogía colectiva y una fuerza afectiva que unifica a la comunidad. Aquí otra vez, la identidad se muestra como un juego de la memoria de las certezas sociales vividas colectivamente (ibid:55).

Esta memoria, las certezas y las representaciones colectivas tienen un rostro definido y concreto. Se basan en acontecimientos y experiencias precisas que además se reconstruyen constantemente en diversas formas, en rituales, en canciones, en leyendas y también en los nombres de las personas.

El compartir una forma de nominar puede establecer un *nosotros* que como término relacional, en el caso del patronímico, marcaba la pertenencia a una misma familia, el sufijo *ma* en los nombres en aymara, marcaba más bien la pertenencia al sexo femenino: así se ve uno y así lo identifican los demás. El apodo, por su parte, subraya las diferencias y sustituye un nombre por otro, remarcando la individualidad.

Sin embargo, a lo largo de la vida, varios denominativos, no necesariamente los oficiales, van transitando las diferentes identidades de la persona; se trata de los diminutivos cuando niños, apodos en la adolescencia o ciertos añadidos de dignidad o de desprecio cuando viejos.... quizás solamente cuando muere la persona recupera todas sus identidades (Zonabend 1977:299), y entonces a esta persona se la podrá invocar para que proteja y provea a los vivos (Arnold y Yapita 1992:48). Por eso en algunas sociedades existe la prohibición del uso de los nombres de muertos...

En los Andes, lo que parece central es recordar el origen geográfico de un nombre o de una *kasta* como llaman hoy en día en Oruro (Arnold y Yapita 1992:45, Molina 1997). La pertenencia local o la residencia, en el mundo andino es, además, compleja por el uso de un espacio salpicado y discontinuo.

Tenemos, entonces, sobre la mesa, una cascada de imágenes sonoras, asociación de palabras y la incorporación constante de nuevos términos en el vocabulario y referencia a situaciones variadas. En tanto hablamos de una sociedad que hace poco había sido colonizada, la situación se hace doblemente compleja.

NOTAS

1. Amin, Shahid y Guha,Ranajit (1996). **Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad**.
2. Como sostuvo la Dra. Laura Laurencich en el Congreso de Etnohistoria (Lima 1996) donde propuso que el verdadero autor de la **Nueva Coronica** era el jesuita Blas Valera y que Guaman Poma no era sino "un hombre biombo". Después de esto el debate sigue en pie.
3. Como evidenciamos en el debate entre Duviols y Zuidema actualizado en el tomo de Homenaje a Thierry Saignes: **Saberes y memorias en los Andes** (Creadal-Ifea, Lima 1997). Duviols ve en Santa Cruz Pachacuti principalmente un extirpador de idolatrías, mientras que Zuidema propone que refleja estructuras del pensamiento prehispánico.
4. Gabriela Ramos: Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy en **Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI -XVIII**. (Ramos y Urbano comp. Bartolomé de las Casas, Cuzco 1993).
5. El presente artículo es parte de la tesis de maestría presentada a la Universidad de la Rábida el año 1997 y se concentra en el estudio de los nombres personales en Sacaca a comienzos del siglo XVII.
6. Hay, por ejemplo, una revista titulada **Names. A Journal of Onomastics** que en 1996 publicó su volumen 44. Ed Illinois University. Entre sus artículos incluye estereotipos, relaciones étnicas y raciales, procesos lingüísticos, hojas históricas, religión, temas de psicología y parentesco.
7. Según L. Strauss, el trabajo de V. Larock, aunque en una perspectiva distinta a la de Levi Strauss, es la primera tentativa de interpretación de los nombres de personas desde un punto de vista etnográfico en 1932. "Ensayos sobre el valor sagrado y el valor social de los nombres de personas en las sociedades inferiores" Paris.(Strauss 1988:304)
8. Agradecemos a Juan Carlos Garavaglia y Roland Hubsher de la Maestría de la Rábida que colaboraron a ubicar y elegir los estudios más relevantes.
9. Agradezco a Silvia Arze con quien hemos trabajado y nos hemos criticado mutuamente para desarrollar este acápite.
10. "El parentesco inca: una nueva visión teórica" publicado originalmente en 1980, y en 1989 en el libro **Reyes y Guerreros.**
11. Muchos trabajos sobre el mundo prehispánico hacen referencia a dos líneas paralelas en la visión de un mundo no solamente dual sino y también sexualmente separado (Zuidema 1977a; Lounsbury 1964; en: Silverblatt 1990). Según la evaluación de Denise Arnold (1993), tanto en la terminología de parentesco (Vocabulario de Ricardo y Bertonio) como en sistemas religiosos (Hernández Príncipe) e incluso en ciertas formas gráficas como el dibujo de Santa Cruz Pachacuti, señalan dos bloques de relación espacial y de descendencia, uno femenino y otro masculino. Jane Collins puntualizó cómo Bertonio usa un sistema paralelo de terminología de parentesco para hombres y mujeres por separado. Nuñez del Prado describe la costumbre de prácticas de nombres separados en recuentos del siglo XVIII tardío en Qero, Cusco, donde las mujeres tienden a tomar el nombre de sus madres y los hombres de sus padres. La misma práctica ha sido encontrada por Isbell para los quechua hablantes de Chuschi en Ayacucho (Isbell 1978) y por Wolf (1972) en los documentos de la Iglesia de Juli. Albó también los recogió en comunidades aymaras en Bolivia (1974) y Collins en comunidades aymaras del Perú (1981). Esta gran difusión de la descendencia paralela, sin embargo, no confirma que fuera un hecho prehispánico. Wachtel (comunicación personal) por ejemplo duda de que fuera así.
12. *Tawantin Suyupi kawzaq Runa llaqtap sutinkunamanta* (De los etnónimos en el Tawantinsuyu), 1995. Inédito. Agradecemos a Zsceminski sus comentarios a nuestro trabajo.
13. Citado por Salazar y Bernand.
14. "Entre águilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes Centro-sur" 1995. **Estudios Atacameños** en prensa. Apoyadas en documentación del siglo XVII siguen las circunstancias y variaciones del nombre de Viltipoco, cacique de la región de Jujuy para aclarar dudas en torno a la extensión de su poder e incluso la posibilidad de ser más de un personaje.

15. "Comerciantes, hacendados y campesinos. Un mercado local en el valle poblano (Tepeaca, 1792)". Nos muestra, como de paso, la práctica indígena de utilizar imágenes religiosas en sus nombres, lo cual permitió identificarlos; por ejemplo: Isidro de los Santos, Juan de Dios, Domingo de Ramos, Antonio de la Concepción.
16. Estos campos se encuentran presentes de manera dispersa a lo largo de nuestro trabajo (hablo del trabajo más amplio).
17. A propósito, algunas veces he pensado que esta es la causa de la mayor producción teórica de la etnología respecto a la historia, pues se encuentra con una compleja realidad presente que debe interpretar; el historiador, en cambio, debe primero intentar reconstruir...
18. Kipu: sistema de registro mediante cuerdas de colores y nudos seriados.
19. De cualquier manera, como lo expresa Foucault "no resulta fácil establecer el estatuto de las discontinuidades con respecto a la historia general ... ¿se quiere trazar una partición? Todo límite no es quizá sino un corte arbitrario en un conjunto indefinidamente móvil". (1974:57).
20. No vamos a detenernos a profundizar el problema del signo y su poder de representación, sin embargo entendemos como lo propone Levi Strauss... "el signo es un ser concreto, pero se parece al concepto por su poder referencial: el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismo sino que pueden sustituir a algo que no son ellos". (1989:38).
21. Condori y Huaman (halcón) son hoy apellidos de origen aymara.
22. "Desde un punto de vista formal, no hay, pues, diferencia fundamental entre el zoólogo o el botánico que da nombres ... que le habían sido preparados por el sistema, y el sacerdote omaha que define los paradigmas sociales de un nuevo miembro del grupo confiriéndole un nombre disponible". (Levi Strauss 1988:314).

BIBLIOGRAFÍA

ARNOLD, Denise
1993 Go dead-spirit in file, and don´t return: women inheritance in Qaqachaca. Ponencia presentada en International Conference on Kinship and Gender in the Andes. St. Andrews, septiembre.

ARNOLD, Denise y YAPITA , Juan de Dios
1992 *Hacia un orden andino de las cosas.* La Paz: Hisbol.

BESNARD, Philippe
1979 *Pour une etude empirique du phénomène de mode dans la consommation des biens symboliques: le cas des prénoms.* Archives européennes. París.

BOUYSSE, Thérese y HARRIS, Olivia
1897 Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* La Paz: Hisbol.

CANEDO, Isabel; SANABRIA, Carmen y ZOLEZZI , Graciela
1997 *Mujeres ayoreas: género y relaciones neocoloniales.* Inéd.,Santa Cruz.

DUPAQUIER, Jacques et. al.
1980 Le prenom. Mode et Histoire» *Entretiens de Malher .* París: EHESS.

FOUCAULT, Michel
1974 *Las palabras y las cosas.* Edición 6ta. México: Siglo XX.

GINSBURG, Carlo y PONI
1991 El hombre y el como. En: *Historia social Nº 10.* Primavera-verano. Valencia.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980
[1615] *Nueva coronica y buen gobierno.* Caracas: BibliotecaAyacucho.

LEVI STRAUSS, Claude
1988 *El pensamiento salvaje.* México: Fondo de Cultura Económica.

LOUNSBURY, Fild G.
1964 *Some aspects of the Inca Kinship system.* Ponencia presentada al congreso de Americanistas. Barcelona, España.

MARAVAL
1965 El estatuto de pureza de sangre en España. En: *La sociedad Barroca.*

McCaa, Robert
1997 *Gender and «Earhly Names» amog the rural nahua.* Inéd.

MEDINACELI, Ximena y ARZE, Silvia
1996 «Los mallkus de Chatcas. Redes de poder en el norte de Potosí (siglosXVI y XVII)». En: *Estudios bolivianos 2.* La Paz: UMSA.

MEDINACELI, Ximena
1995 Los nombres disidentes. Mujeres aymaras en Sacaca (siglo XVII). En: *Estudios bolivianos 1.* La Paz: UMSA.

PRADA ALCOREZA, Raúl
1997 *Ontología de lo originario. Formación del sentido y la praxis.* La Paz: Mithos y Punto Cero.

ROWE, John
1946 Inca cultura al the time of the spanish conquest. *Handbook of South Américan Indians vol. 2.* Washington.

SALAZAR-SOLER, Carmen y LESTAGE, Francoise
1993 Grupos de edad en la visita de Huanuco. *International Conference on Kinshp and gender in the andes.* Saint Andrews. Ined. Gales.

SALOMON, Frank y GROSBOLL, Sue
1986 Names and peoples in Incaic Quito: Retrieving undocumented historic process through antrhroponymy and statistics. *American Antropologist.*

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMPI SALCAMYGUA, Juan
1991
[1613] Relación de antiguedades desde el reyno del Pirú. En: *Carrillo, Cronistas indios y meztizos.* Lima: Horizonte.

SELLAN, Guilianna
1979 Sistema familiar y continuidad cultural: los Mocheni de los Alpes italianos. *El sistema de nombres y su transmisión.*

SICA, Gabriela y SANCHEZ
1995 Entre aguilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes Centro-sur. *Estudios Atacameños.*

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980
[1615] *Nueva coronica y buen gobierno.* Caracas: BibliotecaAyacucho.

LEVI STRAUSS, Claude
1988 *El pensamiento salvaje.* México: Fondo de Cultura Económica.

LOUNSBURY, Fild G.
1964 *Some aspects of the Inca Kinship system.* Ponencia presentada al congreso de Americanistas. Barcelona, España.

MARAVAL
1965 El estatuto de pureza de sangre en España. En: *La sociedad Barroca.*

McCaa, Robert
1997 *Gender and «Earhly Names» amog the rural nahua.* Inéd.

MEDINACELI, Ximena y ARZE, Silvia
1996 «Los mallkus de Chatcas. Redes de poder en el norte de Potosí (siglosXVI y XVII)». En: *Estudios bolivianos 2.* La Paz: UMSA.

MEDINACELI, Ximena
1995 Los nombres disidentes. Mujeres aymaras en Sacaca (siglo XVII). En: *Estudios bolivianos 1.* La Paz: UMSA.

PRADA ALCOREZA, Raúl
1997 *Ontología de lo originario. Formación del sentido y la praxis.* La Paz: Mithos y Punto Cero.

ROWE, John
1946 Inca cultura al the time of the spanish conquest. *Handbook of South Américan Indians vol. 2.* Washington.

SALAZAR-SOLER, Carmen y LESTAGE, Francoise
1993 Grupos de edad en la visita de Huanuco. *International Conference on Kinshp and gender in the andes.* Saint Andrews. Ined. Gales.

SALOMON, Frank y GROSBOLL, Sue
1986 Names and peoples in Incaic Quito: Retrieving undocumented historic process through antrhroponymy and statistics. *American Antropologist.*

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMPI SALCAMYGUA, Juan
1991
[1613] Relación de antiguedades desde el reyno del Pirú. En: *Carrillo, Cronistas indios y meztizos.* Lima: Horizonte.

SELLAN, Guilianna
1979 Sistema familiar y continuidad cultural: los Mocheni de los Alpes italianos. *El sistema de nombres y su transmisión.*

SICA, Gabriela y SANCHEZ
1995 Entre aguilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes Centro-sur. *Estudios Atacameños.*



SZEMINSKI, Jan
1995 *Tawantin Suyupi kawzaq llaqtap sutinkunamanta* (De los etnonimos en el Tawantinsuyu). Inédito.

ZONABEND, Francoise
1980 Prénom et identité. En: *Le prénom, mode et histoire,* Jacques Dupaquier comp. París.
1981 Por qué nominar. En: *La identidad.* Levi Strauss comp. Barcelona: Grasset.

ZUIDEMA R., Tom
1989 *Reyes y guerreros. Ensayo de cultura andina.* Lima: Grandes Estudios Andinos.

LA ANTIGÜEDAD Y LAS CIENCIAS DE LA TIERRA EN EL VIRREINATO DEL PERÚ (SIGLOS XVI Y XVII): "LA EXPERIENCIA HA ENSEÑADO, Y LA RAZÓN LO PERSUADE".

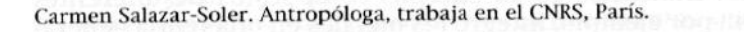
Carmen Salazar-Soler

CNRS, París

Mi propósito en este trabajo es mostrar, a través del estudio de crónicas o de tratados que abordan temas que conciernen las Ciencias de la Tierra en el Perú de los siglos XVI y XVII, cómo la Antigüedad constituye una *zona de atracción*, es decir un centro o un eje que permite ordenar una serie de conocimientos, configurando un marco de referencia que facilita el paso de ideas y saberes entre diferentes universos culturales. Pretendo mostrar, cómo la Antigüedad, o más concretamente las obras de los autores clásicos, sirvieron a los cronistas españoles como marco de interpretación, modelo descriptivo y experiencia histórica en su esfuerzo por explicar la naturaleza americana. Hay que aclarar sin embargo, que la Antigüedad aparece para nosotros como un atractor intermitente, es decir funciona o juega este papel en determinados momentos o mejor dicho, funciona en la explicación de ciertos problemas o fenómenos, pero no en la de otros.

Cabe precisar, que la herencia antigua de nuestros autores españoles de los siglos XVI y XVII no proviene directamente de los siglos V y IV a.c. sino que es producto de una evolución histórica y de una contextualización. El Estagirita de Acosta es un Aristóteles cristianizado, y estamos hablando para el siglo XVI de un aristotelicismo tomista. De la misma manera y como veremos en este artículo, algunas ideas procedentes de la Antigüedad sufrieron un encuentro con corrientes como la alquimia, no solamente la griega y latina, sino también la árabe y fueron retomadas durante la Edad Media bajo ese ángulo. A esto se agrega que durante el siglo XVI la





Carmen Salazar-Soler. Antropóloga, trabaja en el CNRS, París.

experiencia cobra una gran importancia, y si en algunos casos corrobora o agrega conocimientos al saber *clásico* a veces lo cuestiona. Por último, y aunque es un aspecto que no trataremos en este lugar, no hay que olvidar la confrontación con un territorio americano en plena exploración y con el saber y el conjunto de creencias prehispánicas[1].

En este estudio nos limitaremos a una sola rama de las Ciencias de la Tierra: la mineralogía. Trabajaremos básicamente con las crónicas de José de Acosta: *Historia natural y moral de las Indias* (1550) y de Bernabé Cobo: *Historia del Nuevo Mundo* (1653) y con un tratado de minería y metalurgia: el *Arte de los metales* de Alvaro Alonso Barba (1640).

LA ANTIGÜEDAD COMO MARCO EPISTEMOLÓGICO

Para empezar, veamos cuál es la organización de los libros que conciernen a las Ciencias de la Tierra de la *Historia natural* de Acosta. Su esquema es aristotélico o escolástico. En el libro III trata de los cuerpos simples o de los cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego, es decir el tema de los escritos aristotélicos *De Mundo, De generatione et Corruptione* y las *Metereológicas*. El libro IV trata de los cuerpos mixtos, tanto inanimados como animados: metales, plantas y animales. Estas divisiones forman parte de la más antigua filosofía natural; pudiéndose así retroceder en la historia de por ejemplo los cuatro elementos hasta Empédocles (siglo V a.c.)[2].

En realidad, si examinamos toda la *Historia natural* nos damos cuenta que los temas tratados y el orden de la obra sugieren la adhesión de Acosta a una concepción del mundo y de la naturaleza conforme a Aristóteles, pero tal como éste fue adoptado y adaptado por la tradición cristiana (volveremos al final sobre este punto): la cuestión del mundo esférico y finito, en cuyo centro se halla la tierra esférica también y que está ordenada según el esquema de las dos esferas -celeste incorruptible y compuesta a su vez de dos esferas homocéntricas portadoras de planetas que están animadas de un movimiento circular alrededor de la tierra bajo la dirección del primer móvil-. Por otra parte la esfera sublunar: dominio de los 4 elementos, de la generación y de la corrupción, el todo ordenado jerárquicamente, creado y sostenido por la acción del Dios creador. La obra del jesuita nos remite, pues, sin cesar a los diferentes problemas abordados por Aristóteles en sus obras y tal como aparecen en el Corpus Aristotelicum[3].

Volvamos a la división que nos concierne, el término de mixtos en las Ciencias de la Tierra fue utilizado desde la Antigüedad hasta la aparición de la química moderna y respondía, cómo hemos señalado, a la concepción que se tenía de los minerales como cuerpos compuestos de diferentes substancias. Platón, por ejemplo, integró los metales en una teoría general

sobre la constitución de la materia, (tema al que regresaremos más adelante), en la que asocia la doctrina de los cuatro elementos -admitida generalmente en el siglo V- y la nueva geometría de los poliedros regulares, concluyendo de esta manera en una teoría corpuscular[4]. Aristóteles trató la formación y la naturaleza de los metales al final del tercer libro de las *Metereológicas.* La base de la explicación aristotélica continúa siendo la misma que en Platón; es decir, la física de los cuatro elementos y el origen de los metales en la humedad. Pero Aristóteles además de rechazar el atomismo geométrico del *Timeo,* integra la formación de los metales y de las piedras en una teoría particular: la de la doble exhalación, teoría metereológica, que como veremos más adelante, marcará las teorías o explicaciones sobre la generación de los metales de siglos posteriores.

Regresando al Nuevo Mundo encontramos el término de mixtos en *El Arte de los metales* (1640), el tratado de metalurgia más importante del Renacimiento, escrito por el padre Alvaro Alonso Barba, metalurgista y mineralogista de Potosí. Bajo el término de mixtos, este autor, agrupa varios productos de la tierra:

> "Metales, piedras, tierras, y los que llaman Jugos, son quatro genero de mixtos, i que se reducen todos los demás inanimados, que la tierra produce en sus entrañas: crialos mezclados, y juntos la naturaleza, ..."[5].

Encontramos también la teoría de los cuatro elementos y la utilización del término de mixtos para describir los minerales en la obra de Bernabé Cobo:

> "La segunda parte de las dos en que dividimos el universo en el capítulo séptimo, es la región elemental; por la cual se entiende todo lo que abraza y comprende el orbe de la luna, en que entran los cuatro elementos y todos los géneros de mixtos que dellos se componen. Llamamos elementos a estos cuatro cuerpos simples: fuego, aire, agua y tierra, los cuales no se componen de otros cuerpos ni se pueden dividir en partes de diversas formas. En estos elementos señalan los filósofos cuatro cualidades contrarias, que son: calor, frío, sequedad y humedad; y atribuyen dos a cada uno en diferentes grados de intensión, las cuales se llaman primeras cualidades porque no se derivan de otras ni ellas entre sí dependen las unas de las otras".

Y más adelante hablando de los mixtos dice:

> "Habiéndose tratado en el libro precedente de la naturaleza de estas Indias, y prosiguiendo en éste y en los siguientes de esta primera parte en escribir las cosas más conocidas y notables que he podido alcanzar producirse en ellas, así de las que son comunes y de un mismo género con las de Europa, como de las particulares y propias de este Nuevo Mundo, de que antes de que fuese descubierto por nuestros Españoles no teníamos noticia los de Europa; para proceder con distinción y claridad, me pareció dividirlas en cuatro géneros y clases, conforme la división que hacen los filósofos de todos los cuerpos compuestos de los cuatro elementos, que llaman mixtos



perfectos, conviene a saber: en los inanimados, como son los mixtos que comúnmente se engendran en las entrañas de la tierra y carecen de vida; en los cuerpos animados insensibles en que se comprehenden todos los géneros de plantas; en los animados sensitivos e irracionales, a que se reducen todos los linajes de animales brutos, así de la tierra como del agua y del aire; y, últimamente, en los compuestos racionales, que son las naciones de entes naturales destas Indias Occidentales y Nuevo Mundo, siguiendo en estos grados el orden que guarda la Naturaleza en proceder de lo imperfecto a lo perfecto (...)"[6].

Esta jerarquía entre seres inanimados y animados y al interior de estos últimos entre los sensitivos irracionales y los racionales la encontramos ya en Acosta :

" Y aunque hay muchos otros géneros, a tres reduciremos esta materia, que son metales, plantas y animales. Los metales son como plantas encubiertas en la tierra (...) así también podemos decir que las plantas son como animales fijos en un lugar, cuya vida se gobierna del alimento que la naturaleza les provee en su propio nacimiento. Mas los animales exceden a las plantas, que como tienen ser más perfecto, tienen necesidad de alimento también más perfecto y para buscalle les dió la naturaleza movimiento y, para conocerle y descubrirle sentido". "De suerte, que la tierra estéril y ruda es como materia y alimento de los metales, la tierra fértil y de más sazón es materia y alimento de plantas; las mismas plantas son alimentos de animales; y las plantas y animales alimento de los hombres; sirviendo siempre la naturaleza inferior para sustento de la superior, y la menos perfecta subordinándose a la más perfecta".

Orden jerárquico en el que reconocemos las huellas de la influencia del esquema aristotélico. Pero en los eclesiásticos, el entendimiento de estas cosas creadas permiten alcanzar el conocimiento y la alabanza de Dios:

"Quien con esta filosofía mira las cosas criadas, y discurre por ellas, puede sacar fruto de su conocimiento y consideración, sirviéndose de ellas para conocer y glorificar al autor de todas (...). Con el fin, pues, e intento dicho, para que el criador sea glorificado en sus criaturas, pretendo decir en este libro algo de lo mucho que hay digno de la historia en Indias cerca de los metales, plantas y animales que son más propiamente de aquellas partes"[7].

Encontramos en Acosta y en Cobo un encuentro entre lógica aristotélica y pensamiento cristiano. Este encuentro constituye también una herencia, pero una herencia medieval.

Como sabemos, desde el siglo XIII el *Corpus Aristotelicum* se difundió en la Europa cristiana. Los escritos aristotélicos llegaron en esta época a Occidente por España, primero, a través de traducciones realizadas a partir del árabe y luego a través de aquellas hechas directamente del griego.

"Al inicio el aristotelismo apareció como incompatible con la actitud espiritual de un buen cristiano o un buen musulmán; y la doctrinas que

enseñaba -la eternidad del mundo, por ejemplo- parecían totalmente contrarias a la verdades de la religión revelada e incluso a la concepción fundamental de un Dios creador".

Podemos entender entonces, como dice A. Koyré, por qué la ortodoxia religiosa condenó al aristotelismo y también la necesidad de los filósofos medievales de interpretar, es decir de repensar la doctrina dándole un nuevo sentido, compatible con el dogma de religioso. Esfuerzo que según este autor, logró sólo parcialmente Avicena, y totalmente Santo Tomás; es a éste último que debemos la cristianización de la obra del Estagirita. A partir de esta cristianización, Aristóteles se convirtió en la base de la ciencia de la baja Edad Media y de la enseñanza de las Universidades. En este mismo sentido, notamos la actitud de los dominicos que se esforzaron por integrar permanentemente la fe y la razón; lo cual está plasmado en las obras de dos grandes figuras: San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Los dominicos

"se caracterizaron por buscar las leyes naturales del funcionamiento del mundo, reduciendo al máximo la intervención de Dios en dicho funcionamiento. Dios no necesitaba obrar directamente, sino que lo podía hacer a través de las causas segundas naturales, cuyo conocimiento es digno por ello de ser investigado"[8].

H. Capel señala, que durante la primera mitad del siglo XVI, el crédito del Estagirita se vio momentáneamente afectado: el erasmismo y el humanismo neoplatonizante del renacimiento italiano fueron antiaristotélicos. También lo fue Lutero quien atacó a Aristóteles en sus *Disputas contra la teología escolástica* y en su *Disputa de Heildelberg* (1518). Sin embargo, esto no parece haber cambiado mucho el panorama de enseñanza fuertemente marcado por una influencia aristotélica. Al parecer, hubo un renacimiento de la ortodoxia aristotélica a finales del siglo XVI y que duró hasta el XVII[9].

En lo que concierne a España, hacia mediados del siglo XVI, Aristóteles fue revalorizado como parte de una reacción antiluterana y antierasmista, dado el componente antiaristotélico que tenía el protestantismo. Así desde el último tercio del siglo XVI, el aristotelismo fue dominante en la enseñanza superior. Este se "presentaba bajo la forma de un neotomismo que -paralelamente a un movimiento antimístico y antiplatonizante- fue desarrollado esencialmente por los dominicos". Agustinos y franciscanos también enseñaron el tomismo aunque de una manera más flexible que los dominicos. Los jesuitas también fueron tomistas. Hay que ver nada más la importancia que tuvo el comentario de Aristóteles en la formación y enseñanza de los jesuitas. Desde el inicio, San Ignacio ordenó en las constituciones de 1544 que, junto a la Sagrada Escritura, la teología escolástica tuviera un papel fundamental. Así se adoptó rápidamente el método de la escuela de Salamanca (centrada en el estudio de Santo Tomás)



y el comentario de Aristóteles constituyó la base de la enseñanza jesuítica, en particular "después que su pensamiento fuera resumido y modernizado en los *Conimbricenses*, la obra dirigida por el padre Pedro de Fonseca, llamado significativamente el *Aristóteles portugués*[10]. Estos *Conimbricenses* tienen una importancia clave en la comprensión del bagaje cultural de los jesuitas que a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII escribieron sobre el Nuevo Mundo y en el estudio de la *filosofía natural* de la época[11].

Otro de los aspectos importantes en la mineralogía es el que se refiere a la generación de los metales, tema que hemos abordado ya en otro trabajo y aquí sólo presentaremos un resumen de las principales ideas que circularon entre los autores españoles que estamos tratando, así como sus raíces antiguas[12]. Alonso Barba en el capítulo XIX del libro I de su obra, sostiene que el azogue y el azufre son la materia inicial en la generación de los metales. Esta idea sobre la participación del mercurio y del azufre en la formación de los metales tiene raíces antiguas. En efecto, ella tomó cuerpo en los tratados elaborados por los alquimistas árabes en la segunda mitad del siglo IX. Recordemos que la alquimia medieval se expandió en Europa Occidental en el siglo XII a través de España, en donde aparecieron las primeras traducciones latinas de las obras de los alquimistas árabes. Si bien estas ideas formaban parte del cuerpo teórico de los alquimistas, sus raíces remontan a la teoría de los cuatro elementos de los filósofos de la Antiguëdad y a la de las dos exhalaciones de Aristóteles. Según esta idea, en la generación de los metales es necesaria la acción de un elemento generador y la presencia de una cosa sumisa, una materia que sea capaz de recibir la acción generatriz. De una parte, el generador general es el firmamento con su movimiento; de la otra, la tierra libra emanaciones, humedad, azufre y mercurio que se unen bajo la acción del firmamento para dar origen a los metales. En esta unión el azufre se comporta como la semilla masculina, el padre, el espíritu y el mercurio como la semilla femenina o como la madre en el momento de la concepción de un niño. Estos principios no designaban a los elementos en el sentido estricto, sino más bien a hipóstasis de ciertas propiedades inherentes a diversas materias. El azufre representaba el principio de combustibilidad, el mercurio los de volatización, licuificación y fusiblidad. En el siglo XVI, Paracelso agrega a esos dos elementos, un tercero: la sal, principio-propiedad que materializa la fijación del fuego, la solubilidad y las estructuras cristalinas[13].

En lo que concierne al propio proceso de gestación de los metales, Alonso Barba lo explica de la manera siguiente:

> "Los alquimistas (odioso nombre por la multitud de ignorantes que con sus embustes lo han desacreditado) con más profunda y práctica Filosophia, haciendo anatomía de los mixtos de naturaleza, reduciéndolos a sus primeros principios, discurren en la materia de los metales desta manera. El Sol dicen, y todos los demás astros, con su luz o propia, ó prestada,

rodeando contínuamente la tierra, la calientan y penetran por sus venas con la sutileza de sus rayos. Quemada así por largo tiempo, se convierte también en otra sustancia también térrea, como vemos que la leña, y piedras se convierten en ceniza y cal. Esta tierra así quemada, mezclada y cocida con el agua, se transmuta en otra cierta especie, que contiene en sí algo de la substancia de sal y alumbre. Cada día experimentamos semejantes efectos en las legías de cal, o ceniza, en el sudor y orina, que del cocimiento adquiere sabor de sal. Esta primera materia, o fundamento de la generación de los metales, es el vitriolo. Facilita el creerlo así, el ver que todos ellos pueden por arte bolver a convertirse en él...

Este vitriolo, por el calor del fuego subterráneo y atracción del celeste, echa dos humos, o vapores, el uno térreo sutil, y untuoso, y algo digesto, que los philosophos llaman azufre, porque en las calidades se le parece: el otro húmedo, aqueo, viscoso, y mezclado de térreo sutil, que es la materia próxima del azogue. Estas dos vaporosas exhalaciones se hallan en la tierra libre y anchurosa, salidas y levantadas á la región del ayre, se convierten en cometas, nubes, nieves, granizos, rayos y demás cosas que en ella se engendra, y aparecen.

Pero si el lugar fuere angosto y tan apretado, que las dichas dos exhalaciones humosas no tengan salida, buscándola por entre los resquicios y hendeduras de las peñas o lugar mineral, se engruesan y convierten en lo que llaman medios metales...

Si subiendo estos vapores, se le opone alguna piedra tan dura, que no puede penetrarla, se convierten en perpetuos manantiales de agua, al modo que se experimentan en las ordinarias destilaciones. Pero, si traspasando las peñas hallan estos dos jugos, la margajita o azufre lavado, casi fijo...mezclándose con él, y por cocimiento sucesivo, se espesa en la mina, se endurece y hace metal. Este discurso es el de Bracesco, en la explicación de los Libros de Getro. Los mas afirman ser la materia inmediata de los metales el Azogue, y Azufre, que la variedad de proporción en su mezcla, y de su mayor, ó menor purificación, y eximiento, resulta la diferencia que en los metales se vé"[14].

La explicación dada por Alonso Barba nos recuerda la teoría sobre la generación de los metales de Aristóteles. Este filósofo dice que en el universo, los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, están superpuestos siguiendo ese orden. Cuando el sol calienta la tierra, se produce una doble exhalación: aquella que viene de lo húmedo continúa en la tierra, es húmeda, de la naturaleza del vapor, es potencialmente agua. Aquella que procede de la tierra misma, es seca, muy inflamable, de la naturaleza del humo. Sobre la superficie de la tierra estos dos tipos de exhalaciones dan lugar a fenómenos diferentes: la exhalación seca causa los fuegos celestes, las auroras boreales, la vía láctea... y la exhalación húmeda es la causa de la lluvia, las nubes, la neblina, la nieve... Pero cuando estas exhalaciones se encuentran encerradas por las partículas de la tierra, causan dos cuerpos diferentes: los minerales y los metales. La exhalación seca es aquella que, quemando, produce todos los minerales



no metálicos como las especies de piedras no fusibles, el ocre, el vermellón, el azufre y los otros cuerpos del mismo género. La exhalaxión vaporosa, por su lado, es la causa de todos los cuerpos que se extraen de las minas, y son, ya sea fusibles, ya sea maleables, como el fierro, el oro, el cobre. Todos son producidos por la exhalación vaporosa que, encerrada en el suelo, especialmente en la piedra, se comprime en una sola masa por la sequedad y se condensa.

Los metales se forman entonces, por la condensación de la exhalación húmeda (vaporosa), comprimida por la sequedad del medio ambiente y solidificada por el frío de ese medio. La compresión por el medio explica la dureza de los metales y la presencia de agua el hecho de que muchos de los metales sean fusibles. Pero la exhalación húmeda no da cuenta de todo, y Aristóteles reconoce la diferencia entre los metales. Unos son fusibles y otros son tan sólo maleables, otros son suceptibles al fuego.

La exhalación vaporosa, dice Aristóteles, pasa al estado sólido sin pasar por el estado líquido. Antes de convertirse en agua, ella se fija al estado de metal. De la congelación de estas exhalaciones resultan mezclas en las que la tierra interviene en proporciones variables. Se establece así, sobre esta base, una escala de diferentes metales según la proporción de agua y de tierra[15].

Queda claro que nuestro metalurgista recoge en parte esta teoría de la doble exhalación en la generación de los metales. Aunque como dice el mismo Alonso Barba esta teoría la toma de Bracesco, quien sigue a su vez a Getro (Geber). En el mismo sentido, Amorós en un artículo sobre el tema, señala que encontramos todavía en Alonso Barba las ideas sobre la crianza de las menas desarrolladas en la Edad Media por la escuela arábiga e incluida en la obra de Djeber (Geber como nombre latinizado)[16]. Como veremos más adelante, la teoría de Aristóteles también influye en los criterios de clasificación de los minerales de nuestro autor.

Merece también ser subrayada, la idea sobre la unidad de la materia, que aparece en el texto de Alonso Barba y que constituye uno de los postulados esenciales de la teoría alquimista. La materia es una, decían los alquimistas, pero ella puede tomar diversas formas y bajo formas nuevas combinarse ella misma y producir cuerpos nuevos en cantidad indefinida. Los alquimistas llamaron a esta materia primera con diversos nombres: semilla, caos, substancia universal, absoluto, etc[17]. Esta teoría no fue, sin embargo una invención de la alquimia, sino que Platón ya había abordado esta noción de la materia primera, común a todos los cuerpos y apta a tomar todas las formas. Pero fueron los alquimistas quienes la desarrollaron.

Esta idea sobre la génesis de los metales me permite discutir otra, aquella sobre la concepción de los metales como plantas que crecen en las entrañas de la tierra.

En la teoría embriologista de la Antigüedad, la mina era comparada al vientre de la madre tierra y el mineral era considerado como un embrión. Esta idea persiste en las teorías mineralogistas de épocas posteriores:

> "... Las materias metálicas dice Cardano, son, comparadas a las montañas, no otra cosa que árboles, con raíces, tronco, ramas y varias hojas. Qué otra cosa es una mina sino una planta cubierta de tierra?

A su vez Bacon escribe: "Algunos ancianos cuentan que en la isla de Chipre se encuentra una especie de fierro que habiendo sido cortado en pedazos pequeños y enterrado en un terreno que era regado frecuentemente, vegetaba de una cierta manera, al punto que los pedazos crecían"[18].

En su libro sobre los metales en la Antigüedad, R. Halleux señala, que esta idea formaba parte de las creencias más antiguas de los mineros y metalurgistas, y que la encontramos traducida en el empleo por los mineralogistas antiguos de un vocabulario prestado de la obstetricia, en la clasificación de las piedras por sexo y en la creencia que las minas reinician su producción después de un periodo de descanso[19].

En el Nuevo Mundo, el padre Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias* escribe a propósito de los minerales:

> "...Los metales son como las plantas encubiertas en las entrañas de la tierra, y tienen alguna semejanza en el modo de producirse, pues se ven también sus ramos y como tronco de donde salen, que son las vetas mayores y menores que entre sí tiene notable trabazón y concierto, y en alguna manera parece que crecen los minerales al modo de plantas, no porque tengan verdadera vida vegetativa y vida interior de plantas, que con esto es sólo de verdaderas plantas sino porque de tal modo se producen en las entrañas de la tierra por virtud y eficacia del sol y de los otros planetas, que con discurso de tiempo largo se van acrecentando y cuasi propagando"[20].

A su vez, Alvaro Alonso Barba, retoma esta asimilación de los minerales a las plantas y la capacidad de producción de la tierra:

> "Muchos con el vulgo, por ahorrar los dificultosos discursos dicen que, desde el principio del mundo creó Dios los metales, de la manera que están hoy, y se hallan en sus vetas. Agravio hacen a la naturaleza, negándose sin fundamento en esto la virtud productiva que tiene en las demás cosas sublunares"[21].

Según esta teoría, si las galerías de las minas y la mina en general, son asimiladas al vientre de la tierra, todo lo que se encuentra en el interior de este vientre está dotado de vida, pero en estado de gestación. Es decir, que los minerales son embriones que crecen lentamente siguiendo un ritmo temporal diferente a aquel del reino vegetal y animal, ellos *maduran* en las tinieblas de la tierra[22].



La teoría embriologista de la Antigüedad sostiene que si nada entrava el proceso de gestación, todos los minerales se convierten con el tiempo en oro. Según esta teoría la Naturaleza tiene como fin último producir oro; sin embargo, ella se ve constreñida a engendrar diversos metales pues frecuentemente se ve confrontada a obstáculos que le impiden actuar regularmente como tiene costumbre de hacer. Es por ello, dice Eliade, que debemos considerar el nacimiento de los metales imperfectos como abortos o monstruos que ocurren sólo porque la Naturaleza ha sido desviada de sus acciones[23].

Los alquimistas retoman esta teoría de la metamorfosis de los metales, y sostienen que la alquimia no hace sino acelerar el crecimiento de los metales, contribuir a la obra de la Naturaleza precipitando el ritmo del tiempo.

> "Dejados en su matriz subterránea, todos los metales llegarían a ser oro pero sólo después de centenas de millones de siglos. Como los metalurgistas, que transforman los embriones (minerales) en metales, acelerando el crecimiento que comenzó en la tierra, el alquimista sueña con prolongar esta aceleración y finalizar con la transmutación de los metales ordinarios en el sólo metal noble el oro"[24].

El oro es el único metal que ha completado su desarrollo y de ahí proviene su nobleza. Los otros metales son *crudos* e *inmaduros*.

El padre Alonso Barba recoge estas ideas en su *Arte de los metales*:

> "Y así aunque la definición de metal le competa a la plata y plomo, como al oro, no se infiere de aquí su distinción específica, pues pueden ser como lo son, perfecto el oro e imperfectos los demás, dentro de la misma especie de metal: como lo es el niño respecto del varón perfecto, que aunque tiene la misma definición esencial, se puede perfeccionar el niño y participarla mejor. Las propiedades diferentes que en los metales se ven, tampoco estorban, pues son accidentes que acompañan al estado de su imperfección y se les puede quitar. Y la permanencia que parece tienen en su ser, o procede de la tardanza con que se crían y van mejorando, que no depende de la humana observancia, pues aún a los árboles y yerbas no les vemos crecer, aunque los conocemos crecidos, o de la codicia humana que antes de tiempo los arranca de sus vetas"[25].

Según esta concepción, dado que el mineral o el metal requiere de un cierto tiempo de formación, la explotación debe esperar el momento oportuno, pues de lo contrario se puede destruir un criadero cuyo valor (mineral) sería mayor al cabo del tiempo de *maduración*:

> "Varias, y de calidades muy diferentes son las cosas que juntamente con los metales cría la naturaleza en sus venas, o ya sean como abortos que la codicia humana ocasiona, sacando antes del debido tiempo de las entrañas de la tierra lo que sazonandose en ellas viniera a ser metal perfecto o ya superfluidas excrementicias de la generación de toda suerte de metales: medios minerales se llaman de ordinario; estos son, sales, alumbres,

> caparrosas, azufre, oropimente, sandáraca, antimonio o alcohol, bitumen, que llaman grasa, blanco o negro y mangagitas"[26].

Otro eclesiástico en el Nuevo Mundo, Antonio de la Calancha, afirmaba por su parte que :

> "el metal cortado de la peña en Potosí, si este año no es la ley, dentro de cuatro crece y tiene todos los quilates"[27].

La concepción embriologista de los metales tiene como corolario lógico la idea según la cual hay que dejar descansar una mina después de un periodo activo de explotación, darle tiempo a la tierra para que vuelva a generar nuevo mineral.

Encontramos esta idea en autores como Plinio y Estrabón y en nuestro tratadista [28]. En su *Historia Natural*, Plinio dice que las minas de galena de España renacen al cabo de un cierto tiempo. Alonso Barba presenta pruebas de ello en su *Arte de los metales*:

> "... Y por ejemplo y prueba, baste lo que a vista de todos pasa en Ylua, isla que está junto a la Toscana, fertilísima de hierro, cuyas vetas cavadas en toda la profundidad que se puede, se vuelve a llenar de la tierra y desmontes circunvecinos, y en espacio no más largo que de diez a quince años, cuando mucho, se trabajan otra vez de nuevo abundantísimas de metal; que en los desmontes y tierras se convirtieron.... Lo propio juzgan muchos que sucede en este Cerro de Potosí, y por lo menos vemos todos, que las piedras que años antes se dejaban dentro de las minas, porque no tenían plata, se sacaban después con ella, tan contínua y abundantemente que no se puede atrivuir sino al perpetuo engendrarse de la plata"[29].

Otra idea que circulaba en el siglo XVI y que me gustaría discutir en este texto es aquella sobre la relación entre los astros y los metales.

Los filósofos de la Antigüedad, así como los Alquimistas, afirmaban que la intervención del firmamento era necesaria en la generación de los metales y creían en la existencia de una relación estrecha entre los planetas y los metales. El filósofo neoplatónico Proclus escribía ya entonces:

> "El oro natural, la plata o cada uno de los metales, así como las otras substancias, son engendradas en la tierra bajo la influencia de ciertas divinidades celestes y de sus emanaciones. El Sol produce el oro, la Luna la plata, Saturno el plomo y Marte el fierro"[30].

Los alquimistas distinguieron siete metales, dos perfectos, vale decir inalterables, el oro y la plata, y cinco metales imperfectos: cobre, fierro, plomo y mercurio (argen vivo), simbolizados respectivamente por Venus, Marte, Júpiter, Saturno y Mercurio. Durante la Edad Media esta idea cobró mucha importancia y se mantuvo en vigencia durante los siglos posteriores.



Si bien, como hemos visto, encontramos huellas de ciertas concepciones alquímicas o de la Antigüedad en Alvaro Alonso Barba, por el contrario el

minero de Potosí se opone a las ideas que corrientemente eran admitidas en la época sobre la influencia de los astros en la génesis de los metales. En su *Arte de los metales,* expone dos razones que contradicen esta idea: primero el descubrimiento en los montes de Bohemia de un octavo metal, el bismuto, que él considera entre el estaño y el plomo, siguiendo en esto a Agrícola que fue el primero en distinguir el bismuto como un metal particular, y luego la ausencia de una correspondencia entre el número de planetas y el de los metales:

> "... Ni el ser solamente siete los planetas (cuando queramos atribuir algo a la subordinación y concordancia que entre ellos y los metales se imagina) es cosa cierta hoy, pues con los instrumentos visorios o de larga vista, se observan otros más. Véase el Tratado de Galileo Galilei de los satélites de Júpiter, y se hallará el número y movimientos de estos planetas nuevos, advertido con observaciones muy curiosas"[31].

Recordemos que Galileo publica sus resultados sobre los satélites de Júpiter en su *Sidereus Nuncius* en 1611.

Intermitencia entonces, la Antigüedad es refutada en nombre de los conocimientos adquiridos en el curso del siglo XVII. Pero el caso se complica, pues esta idea sobre la influencia de los astros en la generación de los metales fue, sin embargo, aceptada por otros españoles en el Nuevo Mundo contemporáneos de Alonso Barba, tales como el padre Cobo autor de la *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Cobo afirma a propósito de los minerales:

> "Siete son las diferencias específicas en que se divide todo género de metales; conviene a saber: oro, plata, azogue, cobre, hierro, estaño y plomo; en la generación de cada uno de los cuales influye un planeta, comunicándole su fuerza y actividad cada a aquél metal con quien tiene más analogía y afinidad. El oro recibe del Sol, todas sus buenas cualidades que tiene, sobre la plata predomina la Luna; Mercurio cuya naturaleza es influir mudanza, tiene especial cuidado del azogue, y así entreambos son bulliciosos e inconstantes; al cobre asiste Venus; al hierro, Marte; al estaño, Júpiter, y finalmente al plomo, el pesado y frío Saturno"[32].

Estas diferencias de apreciación en cuanto a la influencia de los astros en la generación de los metales entre estos dos representantes de la Iglesia en el Nuevo Mundo pueden dejarnos perplejos. En realidad, no son sorprendentes. B. Cobo era un naturalista que poseía un conocimiento general sobre los minerales, y a pesar de haber recorrido algunas minas y haber residido en Oruro no se especializó en el estudio de los minerales; al parecer no tuvo contacto con los grandes cambios científicos del siglo XVI. Por el contrario Alonso Barba consagró su vida a las minas y a la metalurgia y estaba muy al día con la literatura que trataba sobre los fenómenos naturales como lo muestran sus referencias al bismutum de Agricola y al *Sidereus Nuncius* de Galileo. Respecto a los problemas que

tuvo Galileo con la Iglesia, no podemos estar seguros que Alonso Barba estuviera al corriente, ya que hay que recordar que Galileo compareció ante la Inquisición Romana y fue declarado culpable de propagar la doctrina copernicana en 1633 y nuestro autor terminó de escribir su *Arte de los metales* aparentemente alrededor de 1635. Por el contrario, esto puede quizás explicar la ausencia de la referencia a Galileo en Cobo y la persitencia en la creencia entre una correspondencia entre los planetas y los metales [33].

Otro aspecto importante a tratar, en lo concerniente a la mineralogía, es el de los sistemas de clasificación de minerales. Según Amorós, la clasificación de minerales y piedras que utiliza Alonso Barba es una ligera modificación de aquella que había predominado durante aproximadamente dos mil años. Efectivamente, la clasificación de Teofrasto, el discípulo y sucesor de Aristóteles (375-287 a.C.) agrupaba los minerales en tres grandes categorías: los metales, las piedras y las tierras. Esta clasificación fue utilizada sin ninguna modificación durante toda la Antigüedad, y fue solamente en en siglo X que Avicena la modificó considerando: las piedras, los minerales sulfurosos, los metales y las sales. Después de esta clasificación pasamos a la de nuestro tratadista que establece cuatro grupos: las piedras, las tierras, los jugos y los metales. Amorós subraya la desaparición en el sistema de clasificación de Alonso Barba del intento de relacionar las piedras y los minerales con los signos del Zodíaco, que constituía el criterio de orden de éstos en el Lapidario de Alfonso X, el Sabio[34].

LA ANTIGÜEDAD COMO ESQUEMA DESCRIPTIVO

Por lo general, después de tratar la generación de los metales, nuestros autores se ocupan de cada uno de ellos. Pero Acosta, antes de abordarlos, trata de "la cualidad de la tierra donde se hallan los metales" y corrobora con el ejemplo andino la teoría antigua según la cual oro y plata nacen en tierras estériles e infructuosas:

> "La causa de haber tanta riqueza de metales en Indias, especialmente en las occidentales del Perú, es, como está dicho la voluntad del criador, que repartió sus dones como le pugo. Pero llegándonos a la razón y filosofía, es gran verdad lo que escribió Filón, hombre sabio, diciendo que el oro, plata y metales naturalmente nacían en las tierras más estériles e infructuosas. Así vemos que tierras de buen tempero y fértiles de yerba y frutos, raras veces o nunca son de minas, contentándose la naturaleza con darles vigor para producir los frutos más necesarios al gobierno y vida de los animales y hombres. Al contrario, en tierras muy ásperas, secas y estériles, en sierras muy altas, en peñas muy agrias, en temples muy desabridos, allí es donde se hallan minas de plata y de azogue y lavaderos de oro; (...)"[35].



Acosta cita a Filón de Alejandría (de *Genes Mundi*, libro 5), filósofo griego de origen judío (13-54 a.c.), cuya obra aparece como una tentativa de conciliación y de síntesis entre su fe monoteista y la herencia de la filosofía griega, en particular Platón y los Estoicos. Filón es frecuentemente considerado como el precursor del neoplatonismo. El Jesuita cita pues un autor que había jugado ya el papel de *passeur*, de mediador cultural.

El padre B. Cobo comparte también esta idea y como en el caso de Acosta, atribuye este hecho al plan de la creación por el autor de la Naturaleza, lo que permite una complementariedad:

> "Nacen generalmente los metales en tierras ásperas, estériles e infructuosas, en temples desabridos y de suyo inhabitables (...). Mas en tierras de buen temple y abundantes de mantenimientos pocas veces se hallan minerales, repartiendo sus dones el Autor de la Naturaleza de modo, que conmutando sus riquezas y frutos las unas con las otras, todas quedasen enriquecidas y abastadas. Si bien es verdad que no deja de haber lugares apacibles, sanos y abundosos que también crían metales; más estos son muy pocos en comparación de la gran riqueza que producen los estériles y fragosos. Por tener la mayor parte de estas Indias Occidentales la disposición más conveniente para que se engendren minerales, se hallan en ellas en mucho mayor cantidad que en otras regiones, particularmente en este reino del Perú, cuyas fragosas sierras y destemplados páramos son tanto más fecundos de metales cuanto más estériles y faltos de los frutos necesarios para el sutento de los hombres y animales"[36].

Pero lo que es más importante en nuestros autores eclesiásticos del siglo XVI, todo ello obedece a un plan divino de evangelización de esas tierras ásperas y rígidas pero ricas:

> "Mas es cosa de alta consideración que la sabiduría del eterno Señor quisiese enriquecer las tierras del mundo más apartadas y habitadas de gente menos política, y allí pusiese la mayor abundancia de minas que jamás hubo, para con esto convidar a los hombres a buscar aquellas tierras, y tenerlas, y de camino comunicar su religión y culto del verdadero Dios a los que no le conocían, cumpliéndose la profecía de Isaías, que la Iglesia había de extender sus términos, no sólo a la diestra sino también a la siniestra, que es como San Agustín declara haberse de propagar el evangelio, no sólo por los que sinceramente y con caridad lo predicasen sino también por los que por fines y medios temporales y humanos lo anunciasen. Por donde vemos que las tierras de Indias más copiosas de minas y riqueza han sido las más cultivadas en la religión cristiana en nuestros tiempos, aprovechándose el Señor para sus fines soberanos de nuestras pretensiones. Cerca de esto decía un hombre sabio que lo que hace un padre con una hija fea para casarla, que es darle mucho dote, eso había hecho Dios con aquellla tierra tan trabajosa, de darle mucha riqueza de minas, para que con este medio hallase quien la quisiese"[37].

Tomemos para fines de ilustración la manera como Acosta aborda la descripción y explicación de cada metal. Si bien Plinio no es la única

referencia clásica, son múltiples las alusiones a este autor y a varios niveles. Veamos algunos ejemplos que muestran los diferentes aspectos desarrollados en comparación con Plinio o en referencia al autor clásico. En lo que concierne las propiedades de ciertos metales la referencia a Plinio es capital:

"El oro entre todos los metales fue siempre estimado por el más principal, y con razón, porque es el más durable e incorruptible, pues el fuego que consume, o disminuye a los demás, a éste antes lo abona y perfecciona, y el oro que ha pasado por mucho fuego, queda de su color y es finísimo. El cual propiamente, según Plinio dice, se llama obrizo, de que tanta mención hace la escritura".

Plinio sirve también de referencia para las mezclas de metales:

"Hállase el oro mezclado o con plata o con cobre. Plinio dice que ningún oro hay donde no haya algo de plata; mas el que tiene mezcla de plata comúnmente es de menos quilates que el que la tiene de cobre. Si tiene la quinta parte de plata dice Plinio que se llama propiamente electro, y que tiene propiedad de resplandecer a la lumbre de fuego mucho más que la plata fina, ni el oro fino". De igual manera, al evocar una de las cualidades del azogue: "Pues es otra gracia que tiene, que bulle, y se hace cien mil gotillas, y por menudas que sean, no se pierde una, sino que por acá, o por allá se torna a juntar con su licor, y cuasi es incorruptible, y apenas hay cosa que le pueda gastar: por donde el sobredicho Plinio le llama sudor eterno"[38].

De igual manera, cuando Acosta describe las condiciones de trabajo en las minas peruanas cita :

"No sin razón exclama Plinio tratando de esto: Entramos hasta las entrañas de la tierra, y hasta allá en el lugar de los condenados buscamos las riquezas. Y después en el mismo libro: Obras son más que de gigantes las que hacen los que sacan los metales, haciendo agujeros y callejones en lo profundo, por tan grande trecho barrenando los montes a luz de candelas, donde todo es espacio de noche y día es igual, y en muchos meses no se ve el día, donde acaece caerse las paredes de la mina súbitamente y matar de golpe a los mineros. Y poco después añade: Hieren la dura peña con almádanas que tienen ciento cinquenta libras de hierro: sacan los metales a cuestas trabajando de noche y de día, y unos entregan la carga a otro, y todo a oscuras, pues sólo los últimos ven la luz. Con cuños de hierro y con almádanas rompen las peñas y pedernales, por recios y duros que sean; porque en fin es más recia y más dura la hambre del dinero. Esto es de Plinio, que aunque habla como historiador de entonces, más parece profeta de ahora. Y no es menos lo que Focio de Agatárchides refiere, del trabajo inmenso que pasaban los que llamaban crisios en sacar y beneficiar el oro, porque siempre, como el sobredicho autor dice, el oro y plata causan tanto trabajo al haberse, cuanto dan de contento al tenerse"[39].



Los dos párrafos, en la obra de Acosta, que preceden esta cita, son una descripción de las condiciones de trabajo en las minas peruanas, hecha a

imagen y semejanza de la *Historia Natural* de Plinio. Citemos algunos pasajes:

"Con todo eso, trabajan allá dentro, donde es perpetua obscuridad, sin saber poco ni mucho cuando es de día, ni cuando es de noche. (...) Trabajan con velas siempre los que labran repartiendo el trabajo, de suerte que unos labran de día, y descansan de noche, y otros al revés les sucede. El metal es duro comúnmente, y sácanlo a golpes de barreta quebrantándole, que es quebrar un pedernal (...)[40].

El capítulo de Acosta, sobre el modo de labrar minas y de los peligros que conlleva, es interesante porque además de citar a Plinio hace referencia a otros autores antiguos:

"Bien dijo Boecio cuando se quejó del primer inventor de minas:

Heu primus quis fuit ille,
Auri qui pondera tecti,
Gemmasque latere volentes,
Pretiosa pericula fodit.

Peligros preciosos los llama con razón, porque es grande el trabajo y peligro con que sacan estos metales, que tanto aprecian los hombres".

La mención a Boetius (Roma, 480-525) es interesante, ya que como sabemos, este filósofo y político latino fue un heredero de la cultura griega que deseaba transmitir al mundo occidental. Este autor comenzó a traducir y a comentar en latín los tratados de Aristóteles, cuya filosofía quería hacer concordar con la de Platón. Desempeño también un papel importante en la historia de la lógica, entre Aristóteles y los Estoicos de una parte, y la Edad Media de otra[41]. Una vez más, Acosta va a referirse a un autor que ya había desempeñado el papel de mediador cultural.

Acosta establece así, en lo que concierne a la minería, un paralelismo entre Roma y España que lo lleva incluso como dice F. del Plino, "a un nivel que hoy diríamos de política colonial". Plinio dice:

«que en Italia hay muchos metales, pero que los antiguos no consintieron beneficiarse por conservar la gente. De España los traían, y como a los tributarios hacían los españoles labrar minas. Lo propio hace ahora España con Indias, que habiendo todavía en España sin duda mucha riqueza de metales, no se dan a buscarlos, ni aún se consiente labrar por los inconvenientes que se ven; y de Indias traen tanta riqueza, donde el buscalla y sacalla no cuesta poco trabajo, ni aun es de poco riesgo»[42].

Regresemos a Plinio, hasta en los propósitos edificantes de Acosta encontramos a este autor:

"Y Plinio refiere de los Babitacos, que aborrecían el oro, y por eso lo sepultaban donde nadie pudiese servirse de él; pero de estos Floridos, y de aquellos Babitacos, ha habido y hay hoy día pocos; y de los que estiman,

> buscan y guardan oro y la plata, hay muchos, sin que tengan necesidad de aprender esto de los que han ido de Europa. Verdad es que su codicia de ellos no llegó a tanto como la de los nuestros, ni idolatraron tanto con el oro y la plata, aunque eran idólatras, como algunos malos cristianos, que han hecho por el oro y plata excesos tan grandes"[43].

La abundancia de referencias a Plinio, en varios niveles de la descripción nos hacen pensar en el papel que tiene la consabida observación o experiencia personal de los autores del siglo XVI y la relación entre esta experiencia y la autoridad. A través de los ejemplos que hemos citado, tenemos la impresión que de una cierta manera el saber antiguo marca mucho la información y el texto de Acosta. Como dice Mustapha, el saber antiguo está tan presente en el texto de Acosta que en ciertos momentos se sustituye a la descripción personal. Y así, si la observación se propone establecer la existencia de un hecho, esta prueba pasa en buena parte de los casos a través de la mirada del saber antiguo[44].

Todas las observaciones que Acosta cita, no provienen de su experiencia personal, ya hemos visto como las toma prestadas de los autores clásicos pero también de informantes contemporáneos. Estos informantes contemporáneos son personas que por su competencia, saber o seriedad son *dignos de fe*. En este sentido Acosta se inscribe en la perspectiva de otros cronistas de Indias tales como Pedro Mártir o González de Oviedo, pero también en este aspecto no hace más que seguir la tradición de Aristóteles o Plinio, quienes a falta de una experiencia personal en determinados aspectos recurren a la obervación efectuada por personas fidedignas.

Precisemos cómo se da esta relación entre experiencia y observación del Nuevo Mundo y saber antiguo. En Acosta, las referencias constantes a Plinio, cuya autoridad nunca es puesta en tela de juicio, le permiten adicionar sus observaciones y las experiencias del Nuevo Mundo en varios sentidos.

En ciertos casos, las observaciones hechas en Indias le permiten establecer una relación o una identidad entre el Nuevo Mundo y el Antiguo. Este es el caso de la utilización del llimpi, el cinabrio por los indígenas peruanos:

> "Hállase el azogue en una manera de piedra, que da juntamente el bermellón, que los antiguos llamaron minio, y hoy día se dicen estar miniadas las imágenes que con azogue pintan en los cristales. El mimio o bermellón celebraron los antiguos en grande manera, teniéndolo por color sagrado, como Plinio refiere; y así dice que solían teñir con él el rostro de Júpiter los romanos, y los cuerpos de los que triunfaban, y que en la Etiopía, así los ídolos, como los gobernadores, se teñían el rostro de minio. Y que era estimado en Roma en tanto grado el bermellón (el cual solamente se llevaba de España, donde hubo muchos pozos y minas de azogue, y hasta



el día de hoy las hay), que no consentían los romanos que se beneficiase en España aquel metal, porque no les hurtasen algo, sino así en piedra como lo sacaban de la mina, se llevaba sellado a Roma, y allá lo beneficiaban y llevaban cada año de España, especial de Andalucía, obra de diez mil libras; y esto tenían los romanos por excesiva riqueza. *Todo esto he referido del sobredicho autor, porque a los que ven lo que hoy día pasa en el Perú, les dará gusto saber lo que antiguamente pasó a los más poderosos señores del mundo.* Dígolo, porque los Ingas, reyes del Perú, y los indios naturales de él labraron gran tiempo las minas del azogue, sin saber del azogue, ni conocelle, ni pretender otra cosas sino este minio, o bermellón que ellos llaman llimpi, el cual preciaban mucho para el mismo efecto que Plinio ha referido de los romanos y etíopes, que es para pintarse o teñirse con él los rostros y cuerpos suyos y de sus ídolos: lo cual usaron mucho los indios, especialmente cuando iban a la guerra, y hoy día lo usan cuando hacen algunas fiestas o danzas, y llámanlo embijarse, porque les parecía que los rostros así embijados ponían terror; y agora les parece que es mucha gala".

El caso del cinabrio es interesante porque nos muestra cómo la referencia a la Antigüedad le permite tratar las costumbres y creencias prehispánicas y establecer una comparación y una filiación entre los dos mundos. De la misma manera compara a los indios peruanos con los antiguos en lo que se refiere al trueque de productos:

"No se halla que los indios usasen oro, ni plata, ni metal para moneda, ni para precio de las cosas; usábanlo para ornato, como está dicho. Y así tenían en templos, palacios y sepulturas grande suma, y mil géneros de vasijas de oro y plata. Para contratar y comprar no tenían dinero, sino trocaban unas cosas con otras, como de los antiguos refiere Homero y cuenta Plinio"[45].

En otros casos, las observaciones en Indias le permiten mostrar la originalidad o superioridad del Nuevo Mundo con respecto al antiguo. Por ejemplo cuando habla de las cantidades de oro extraídas de Indias:

"La suma de oro que se trae de Indias no se puede bien tasar; pero puédese bien afirmar que es harto mayor que la que refiere Plinio haberse llevado de España a Roma cada año."

En este mismo sentido habla de las minas de Potosí y de su riqueza, las que confirman en algo las conocidas por los antiguos pero que a la vez las superaron ampliamente:

"Quien más en particular haga memoria de estas minas que yo haya leído es Plinio, el cual escribe en su natural historia así: Hállase plata cuasi en todas provincias, pero la más excelente es la de España. Esta también se da en tierra estéril y en riscos y en cerros, y donde quiera que se halla una veta de plata es cosa cierta hallar otra no lejos de ella; lo mismo acaece cuasi a los otros metales, y por eso los griegos (según parece) los llamaron metales. Es cosa maravillosa que duran hasta el día de hoy en las Españas los pozos de minas que comenzaron a labrar en tiempo de Aníbal, en tanto que aun los mismos nombres de los que descubrieron aquellas minas les

permanecen el día de hoy, entre la cuales fue famosa la que de su descubridor llaman Bebelo también agora. De esta mina se sacó tanta riqueza, que daba a su dueño Aníbal cada día trescientas libras de plata, y hasta el día presente se ha proseguido la labor de esta mina, la cual está ya cavada y profunda en el cerro por espacio de mil quinientos pasos; por todo el cual espacio tan largo sacan el agua los gascones por el tiempo y medida que las candelas les duran; y así vienen a sacar tanta, que parece río. Todas estas son palabras de Plinio, las cuales he querido aquí recitar, *porque darán gusto a los que saben de minas, viendo que lo mismo que ellos experimentan , pasó por los antiguos.* En especial es notable la riqueza de aquella mina de Aníbal en los Pirineos, que poseyeron los romanos, y continuaron su labor hasta en tiempo de Plinio, que fueron como trescientos años, cuya profundidad era de mil quinientos pasos, que es milla y media. Y a los principios fué tan rica, que le valía a su dueño trescientas libras a doce onzas cada día. *Mas, aunque ésta haya sido extremada riqueza, yo pienso todavía que no llega a la de nuestros tiempos en Potosí,* porque, según parece por los libros reales de la casa de Contratación de aquél asiento, y lo afirman hombres ancianos fidedignos, en tiempos que el licenciado Polo gobernaba, que fue hartos años después del descubrimiento del cerro, se metían a quintar cada sábado de ciento y cincuenta mil pesos a doscientos mil, y valían los quintos treinta y cuarenta mil pesos, y cada año millón y medio, o poco menos". En el mismo sentido: "Hay aún otra consideración mayor, que Plinio pone, haber labrado mil y quinientos pasos aquella veta de Bebelo, y que por todo este espacio sacaban agua, que es el mayor impedimento que puede haber para sacar riqueza de minas. Las de Potosí, con pasar muchas de ellas de doscientos estados su profundidad, nunca han dado en agua que es la mayor felicidad de aquel cerro (...)"[46]

Aun más en otros casos, la experiencia muestra datos diferentes a los proporcionados por el saber antiguo. Acosta, en el capítulo X al abordar el azogue, indica el nombre latino de este mineral: argenvivo; y luego hablando de sus cualidades, cita una vez más a Plinio pero toma distancia en nombre de su experiencia:

«Plinio hace excepción, diciendo, que sólo el oro se hunde, y no nada sobre el azogue: *no he visto la experiencia,* y por ventura es, porque el azogue naturalmente rodea luego el oro, y lo esconde en sí».

Necesidad de verificar el saber a través de una experiencia propia, que en ciertos casos puede conducir en Acosta a detectar errores, como en el caso de las minas de Potosí:

"Y a esa cuenta aunque las minas van tan hondas, les falta otros seis tanto hasta su raíz y fondo, que según quieren decir ha de ser riquísima, como tronco y manantial de todas las vetas. *Aunque hasta agora antes se ha mostrado lo contrario por la experiencia,* que mientras más alta ha estado la veta ha sido más rica".

La cita es interesante porque lo que se está señalando es que la experiencia no sólo contradice una opinión vulgar, sino la teoría admitida en la época y que Acosta mismo, como hemos visto en páginas anteriores,



defendía al inicio de sus libro IV. Es decir, la teoría según la cual los minerales son como plantas que se generan al interior de la tierra. El jesuita detecta un desacuerdo, lo que prueba, segun M. Mustapha, una actitud de permanente confrontación, pero que "quizás porque las observaciones le parecen muy puntuales, no saca ninguna conclusión categórica, ningún pretexto a la duda caracterizada". Este es uno de los casos en que la experiencia lo lleva a un desacuerdo con las teorías antiguas. Pero se trata de una crítica limitada, el desacuerdo se sitúa al nivel de aspectos muy circunscritos y no pone en tela de juicio aspectos teóricos fundamentales defendidos por la física antigua, como en el caso del clima de la zona intertropical. En este último tipo de casos, Acosta no niega la contradicción, pero busca conciliar la experiencia y el saber antiguo, aunque la solución la busca del lado de la autoridad antigua o de las Escrituras. Es en este sentido, que Mustapha afirma que, en Acosta los datos bíblicos y los de la física antigua sirven de guías para una interpretación de la experiencia [47]. A pesar de que no lo desarrollemos en este trabajo, nos parece necesario señalar que las Sagradas Escrituras es, en efecto, el otro eje que ordena la experiencia y el conocimiento en Acosta.

Al hablar de las pepitas de oro y de la pureza de este metal, Acosta cita a Plinio para luego agregar lo que él ha visto, sin que esto constituya una refutación del saber de los antiguos :

> "Esta es grandeza de este metal, sólo, según Plinio afirma, que se halla así hecho y perfecto, lo cual en los otros no acaece, que siempre tienen escoria y han menester fuego para apurarse. *Aunque también he visto yo plata* natural a modo de escarcha, y también hay las que llaman en Indias papas de plata, que acaece hallarse plata fina en pedazos, a modo de turmas de tierra; mas esto en la plata es raro y en el oro es más ordinario. De ese oro en pepitas es poco lo que se halla respecto de los demás"[48].

Y sobre la amalgamación señala:

> "Dice Plinio, que con cierta arte apartaban el oro del azogue: no sé yo que ahora se use tal arte".

Y a continuación agrega algo sobre el uso del azogue en el beneficio de la plata que según Acosta desconocían los antiguos:

> "Paréceme, que los antiguos no alcanzaron, que la plata se beneficiase por azogue, que es hoy día el mayor uso y más principal provecho del azogue, porque expresamente dice, que a ningún otro metal abraza sino sólo al oro, y donde se trata del modo de beneficiar la plata, sólo se hace mención de fundición: por donde se puede colegir, *que este secreto no alcanzaron los antiguos*".

Enseguida anota unas frase sobre la amalgamación de plata siempre en su afán de completar el conocimiento de los antiguos y de dar cuenta de hechos o *novedades* que no habían sido tratadas anteriormente:

"En efecto, aunque la principal amistad del azogue sea con el oro, todavía donde no hay oro se va a la plata, y la abraza, aunque no tan presto como al oro: y al cabo también la limpia y la apura de la tierra y cobre y plomo con que se cría, sin ser necesario el fuego que por fundición refina los metales aunque para despegar y desasir del azogue a la plata también interviene el fuego, (...).

Por último regresa a citar a Plinio sobre los efectos del azogue en los otros tipos de metales:

De esotros metales, fuera de oro y plata, no hace caso el azogue, antes los carcome y gasta, y horada y se va y huye de ellos, que también es cosa admirable. Por donde le echan en vasos de barro, o en pieles de animales, porque vasijas de cobre, hierro u otro metal luego las pasa y barrena, y toda otra materia penetra y corrompe, por donde le llama Plinio veneno de todas las cosas, y dice, que lo come y gasta" [49].

Además de tratar sobre los diferentes y principales metales *de esta tierra* y sobre los método para encontrar y refinar metales, Acosta tiene en su Historia Natural un breve capítulo sobre las esmeraldas y las perlas, que recuerda mucho el libro veintitres de la *Historia Natural* de Plinio[50].

REFLEXIONES FINALES

A través de este breve recorrido por las obras de los españoles de los siglos XVI y XVII, podemos sugerir que en lo que concierne a las Ciencias de la Tierra, dos son los autores clásicos que influyen a dos niveles distintos: Aristóteles y Plinio. Aristóteles y su Física brindan el marco de pensamiento o de interpretación y Plinio proporciona los hechos o datos de observación.

Hemos visto en páginas anteriores, la importancia que tuvo Aristóteles en la formación y enseñanza de los jesuitas y hemos también señalado que el otro eje que ordenaba los conocimientos en Acosta y en Cobo era la Biblia. En este sentido, nos parece importante subrayar una diferencia con respecto a Alvaro Alonso Barba, cura secular que realizó su estudios en un colegio jesuita: si bien hemos demostrado que el esquema antiguo atraviesa *El arte de los metales*, no hemos encontrado en esa obra ni una sola referencia o citación bíblica.

Como hemos visto, el Estagirita de Acosta y de los otros autores españoles de los siglos XVI y XVII era entonces un Aristóteles cristianizado durante el medievo. Es así que podemos notar en Acosta y en Cobo una preocupación teológica que atraviesa todo el análisis de los fenómenos naturales o físicos.

La experiencia ha enseñado y la razón lo persuade, a través de estas palabras Alvaro Alonso Barba expresaba su manera de proceder en el análisis de la naturaleza americana; manera que combinaba el saber



antiguo con la experiencia propia. Ya hemos visto líneas más arriba, cómo en ciertos españoles de los siglos XVI y XVII, la experiencia propia en la aprehensión de la naturaleza andina podía ya sea corroborar el saber antiguo, sea adicionar conocimientos desconocidos por la Antiguëdad o en algunos casos refutar la herencia clásica. Esta dinámica entre experiencia y saber clásico es fundamental en la comprehensión de las explicaciones o interpretaciones que esos autores hicieron de los fenómenos naturales.

A lo largo de este texto, hemos tratado de mostrar también que en el caso de algunas ideas o teorías de la Antigüedad, hay que tener en cuenta que éstas fueron retomadas o desarrolladas por otras tradiciones de pensamiento, como la alquimia, y sufrieron una evolución a través de los siglos -resurgimiento, rechazo, confrontación, yuxtaposición, etc-. Es por ello, que en el estudio de la influencia de la Antigüedad en el Nuevo Mundo es imprescindible analizar la evolución y la circulación del conjunto de ideas provenientes de tradiciones culturales diferentes que fueron tomadas por los autores españoles bajo la forma de fragmentos en el intento de explicar la naturaleza americana.

NOTAS

1. Este último ha sido tratado en otros trabajos: "Alvaro Alonso Barba: teorías de la Antiguëdad, alquimia y creencias prehispánicas en las Ciencias de la Tierra en el Nuevo Mundo", en: **Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores**, B. Ares y S. Gruzinski (coordinadores) Sevilla, CSIC, 1997.
2. "Habiéndose, pues, en los dos libros pasados tratado lo que toca al cielo y ..., síguese decir de los tres elementos, aire, agua y tierra, y los compuestos de éstos, que son metales y plantas y animales. Porque del fuego no veo cosa especial en Indias, que no sea así en todas partes; (...). Mas de los fuegos que hay en volcanes de Indias, que tienen digna consideración, diráse cómodamente, cuando se trate la diversidad de tierras donde esos fuegos y volcanes se hallan" Acosta, op. cit., cap. II, libro III, p. 53. Horneberger, Th., "The scientific ideas of José de Acosta", **History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations, vol. 1: The colonial experience**, ed. L. Hanke
3. Para el bagaje aristotélico-tomista de Acosta ver Mustapha, M., **Humanisme et Nouveau Monde. Etudes sur la pensée de José de Acosta**, tesis de doctorado de estado, Universidad de París II, 1989, cap. 2. Aristóteles en su **Metereológicas** nos indica como va a proceder sucesivamente a un estudio general de la naturaleza (la Física): el estudio de un mundo sideral (Del Cielo I-II), sublunar (Del Cielo III-IV; De la generación y de la Corrupción), preludio de una investigación sobre los fenómenos naturales tema del libro IV, que a su vez preside el estudio del mundo vivo, animal y plantas.
4. Platón asigna a cada uno de los cuatro elementos un poliedro regular construido a base de triángulos elementales: la tierra se compone de cubos, el agua de icosaedros, el aire de octaedros, y el fuego de tetraedros. Halleux, R., **Les Problèmes des Métaux Dans la Science Antique**, Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, París, Les Belles Lettres, CCIX, 1974..
5. Alonso Barba A., **El arte de los metales...**, (1640), Potosí, Colección de la Cultura Boliviana, 1962, libro primero, p. 5. Sobre la vida y obra de este autor consultar el estudio de J. Barnadas, **Alvaro Alonso Barba (1569-1662). Investigaciones sobre su vida y obra**, La Paz, Biblioteca Minera Boliviana, 1986.
6. Cobo, B., op. cit., libro I. cap. IX, p. 31 y libro II, cap. I, p. 109.

7. Acosta J. de, op. cit., libro IV, cap. 1, p. 88-89. Sobre la adhesión de Acosta al sistema aristotélico-tomista ver: Mustapha, op. cit., cap. 2. Ver también el artículo de F. del Pino.
8. Dada nuestra preocupación por la historia de las Ciencias de la Tierra, nos parece útil recordar la posición de las diferentes doctrinas de la Antigüedad griega respecto a los cambios reversibles o irreversibles que modifican la Tierra (eternidad o peremnidad): Para Aristóteles y los peripatéticos, el mundo es eterno, y si identificamos en él signos de decaimiento, es necesario también que muestre signos de rejuvenecimiento para perdurar. Así, mientras algunos lugares *se secan y envejecen*, otros *llenos de vida* se convierten en húmedos. Por el contrario, los Estoicos afirmaban que el mundo estaba destinado a perecer. Las manifestaciones de decrepitud observadas eran para ellos la prueba de un fin próximo. Sin embargo, estimaban que al mismo tiempo el mundo se regeneraría: luego de una conflagración universal que reduciría todos los elementos a un fuego primitivo, el mundo renacería. Hay por lo tanto un eterno retorno de los seres y los eventos. G. Gohau, nos dice que, esta expresión de eterno retorno, deber ser tomada al pié de la letra. Por lo tanto, hay en los Estoicos esta idea de eternidad. Y este parece también ser el caso de la tercera doctrina de la Antigüedad griega: la de Epicuro y sus discípulos, para quienes el mundo también perece y se reforma periódicamente. Sin embargo, su punto de vista difiere de los Estoicos por el lugar que tiene el azar en la combinación de los elementos: este no permite en efecto el retorno de los mismos elementos.
En lo que se refiere a Platón, Gohau nos dice que podemos situarlo cercano al catastrofismo estoico o entre éste y el uniformismo aristotélico, podríamos hablar de un catastrofismo relativamente moderado. Las conflagraciones platónicas son moderadas en el sentido que si bien ellas detruyen al hombre y a todo lo que se halla sobre la tierra, ellas estan circunscritas a la superficie. El mundo no es destruido periódicamente, sólo lo es la humanidad. Es más, estos agentes son los fenómenos de la naturaleza actual pero que por su intensidad son un poco excepcionales: terremotos e inundaciones. Dicho de otra manera, como en el caso de Aristóteles ,el mundo perdura a pesar de esas catástrofes. La única diferencia con su discípulo es que Platón cree en un mundo creado y no eterno como el Estagirita.
A diferencia de lo que sucedió en los primeros siglos de la Edad Media con Aristóteles, dice Gohau, cuya filosofía no fue aceptada por la Iglesia por profesar la idea de un mundo eterno, la Iglesia se acomodó rápidamente al platonismo: Origenes, uno de los padres de la Iglesia que vivió en el siglo III, realizó la fusión de las tesis platónicas y los dogmas cristianos. El muy célebre Agustín de Hippone narra en sus *Confesiones* como fue conducido al Cristianismo a través del platonismo o al menos de la idea que uno podía tener a través de la lectura de uno de sus discípulos lejanos, Plotin. (Gohau, G.,**Une histoire de la Géologie**, París, Ed. La Découverte, 1987, p. 22-28). A. Koyré afirma (op. cit.), que el platonismo de San Agustín, de Roger Bacon o de San Buenaventura no fue exactamente el platonismo de Platón, sino una lectura y adaptación medieval de éste.
9. Capel, H., op. cit., p. 22.
10. Capel, H., op. cit., p. 23.
11. Los *Conimbrecensis* constan de varios tratados: **In octo libros Physicorum** (1591), **Parva naturalia** (1592), **De coelo** (1592), **Meteorum** (1592), **Ethicorum** (1593), **Degeneratione et corruptione** (1597), **De anima** (1598), **In universam Dialecticam aristotelica** (1606), Capel, H., op. cit., p. 33. Como dice Mustapha (op. cit., p. 52) A pesar que la aparición de los *Conimbrecensis* es posterior a la *Historia Natural* de Acosta, y a los años en el que el Jesuita hizo sus estudios, esos comentarios constituyen una referencia preciosa: como el *Ratio* estos son la culminación de años de reflexión y reflejan la elección filosófica de los Jesuitas.
12. Salazar-Soler, C., op. cit.
13. G. Lazlo y R. Halleux. p. 18. op.cit.
14. Alonso Barba,A., op. cit., p. 32-33.
15. Halleux, R., op. cit. , p. 100. Aristóteles, **Les météorologiques**, París, Vrin, libro II, 6.
16. Ver al respecto las líneas finales del texto de Alonso Barba sobre la generación de los metales que ya hemos citado y que dice: "Este discurso es el de Bracesco, en la explicación de los Libros de Getro", op. cit., p. 35 y Amorós, "Notas sobre la historia de la mineralogía y la cristalografía. IV.- La mineralogía española en la época del Barroco", **Boletín de la**



Real Sociedad Española de Historia Natural (G), Madrid, 1963, 61, pp. 183-184.
17. Hutin, S., **L'alchimie. Que sais je?**, París, Presse Universitaire de France, 1951.
18. Eliade,M., **Forgerons et Alchimistes**, París, Champs Flammarion, 1977. p. 37.
19. Halleux, R. op. cit. Plinio por ejemplo, evoca en su **Historia Natural,** el sexo de las piedras: "En las mismas minas de plata se halla, para hablar propiamente, una piedra de espuma blanca lustrosa, pero no transparente, a la qual unos llaman stimmi, otros stibio, otros alabastro y otros labrson. Hay della dos géneros, macho y yembra. Estímase más la hembra. El macho es más áspero y escabroso, más ligero y de menos resplandor y más arenoso. La hembra, al contrario, relumbra, desházese fácilmente, dividiéndose con hendeduras y no con globos en terrones (libro 33, cap. VI).
20. Acosta, J. de, op. cit., p. 217. Del lado prehispánico ver la noción de mama, la cual ha sido analizada en artículos anteriores: Salazar-Soler: C., op. cit., 1997.
21. Alonso Barba, A., op. cit., p. 32.
22. Ver Eliade, M., op. cit., p. 34.
23. Eliade,M., op. cit., p. 41.
24. Ibidem, p. 42.
25. Alonso Barba, A., op. cit., p. 36.
26. Alonso Barba,A., op. cit., p. 36 y Amorós, J.L., op. cit.
27. Calancha, A. de la, **Crónicas Agustinianas del Perú** por Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres (1639-1653), Madrid, CSIC, Biblioteca Missionalia hispánica, V. 17, 1972, folio 745.
28. Alonso Barba, A., op. cit.; Plinio, **Historia Natural,** XXXIV, p. 49, y Estrabón, **Geografía,** V, 2.
29. Alonso Barba, A., op. cit, p. 32.
30. Citado por Hutin, S., op. cit., p. 75.
31. Alonso Barba, A., op. cit., p. 38
32. Cobo, B., op. cit., p. 136.
33. Al respecto, J. Barnadas subraya la libertad espiritual de Alonso Barba al apoyarse sobre la autoridad científica de un hombre que había caído en dificultades teológicas con algunos representantes poderosos de la Iglesia romana" (Barnadas, op. cit., p. 98).
34. Amorós, J.L., op. cit., p. 173-174. Sobre el lapidario de Alfonso X el Sabio véase el artículo de J.L. Amorós, "El lapidario de Alfonso X el Sabio", **Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural,** Madrid, 1961, 59, pp. 135-155.
35. Acosta, J. de, op. cit., libro IV, cap. III, p. 91.
36. Cobo, B., op. cit., libro III, cap. XXXIV, p. 136.
37. Acosta, J. de, op. cit., libro IV, cap. 2, p. 90. Según F. del Pino, se trata en Acosta, de un providencialismo de orientación evangélico que encontramos más desarrollado en el último capítulo de su **Historia Natural y Moral** titulado: "De la disposición que la Divina Providencia ordenó en Indias para la entrada de la religión cristiana en ellas". Como dice F. del Pino, este capítulo contiene una explicación agustiniana del descubrimiento del Perú (F. del Pino, "Culturas clásicas y americanas en Acosta", en: **América y la España del siglo XVI,** CSIC, Madrid, 1982, p.347).
B. Cobo desarrolla la misma idea: Y lo principal, por haber tenido por bien la sabiduría del Eterno Señor, por su alto consejo, enriquecer tanto estas remotas tierras, pobladas de gentes bárbaras e idólatras, para que atraídos con esto los hombres a buscarlas, de camino cultivasen en policía a sus naturales y les comunicasen la religión y el culto del verdadero Dios que ignoraban" p. 136.
38. Acosta, J. de, op. cit., libro IV, cap. IV, p. 92. Plinio, op. cit., libro 33, cap. 3: "Y la prueva para el oro es el fuego y que se ponga un roxo con el mismo color que el fuego y a éste llaman obrizo"; Acosta, op. cit., libro IV, cap. IV, p. 93. Plinio, op. cit., libro 33, cap. 4: "En cualquier oro hay alguna plata, aunque con diferente cantidad: en uno la décima, en otra la novena y en otra la otava parte (...)" "Adonde quiera que tiene la quinta parte de plata se llama electro (...)" "La naturaleza del electro es resplandecer más claramente a las luzes de las candelas que la plata" y Acosta, op. cit., libro IV, cap. X, p. 102, Plinio, op. cit., libro 33 cap. 6: "Hay también en estas venas una piedra, de la qual el licor eterno que

despide se llama argento vivo o azogue, veneno de todas las cosas" "Derrámase en pieles puestas debaxo, por las quales corriendo a manera de sudor dexa purificado el oro".

39. Acosta, J. de, op. cit., cap. VIII, p. 100. En lo que se refiere a Plinio: "Vamos entrando por sus entrañas, y buscamos las riquezas en las sillas de los dioses infernales, como si fuese poco benigna y fértil por la parte que la pisamos", Plinio, op. cit. libro 33, cap. 1; "El tercer orden y modo de sacar el oro vencería las obras de los gigantes, porque, hechas cuevas por largos espacios, cavan los montes con luzes de candiles, y ellas mismas son la medida del trabajo y vigilias, y en muchos meses no se ve el día" libro 33, cap. IV; "(...) Hacen contradicción y estorvo, en el uno y otro modo de sacarlo, los peñascos de pedernales que se encuentran: éstos rompen con fuego y vinagre. Pero muchas vezes porque en las cuevas el vapor y el humo ahoga, los quebrantan y y rompen con martillos de hierro de ciento y cincuenta libras, haziéndolos tierra, y lo sacan en los ombros de día y de noche, entregándolo unos a otros de mano en mano por aquellas tinieblas: solos los últimos ven la luz".
40. Acosta, J. de, op. cit., libro IV, cap. VIII, p. 100. Plinio, op. cit., lib. 33 y cap. 4.
41. Acosta, J. de, op. cit., libro IV, cap. VIII, p. 98-99. En cuanto a Boetius, se trata de *De la consolación de la filosofía.*
42. Acosta,J. de, op. cit., libro IV, cap. VIII, p. 98-99. Plinio, op. cit., libro 33, cap. 4: "Desta manera dixeron algunos que davan cada año las Asturias y Galicia y Portugal veinte mil libras de oro, pero que las Asturias produzen la mayor parte. Y en ninguna parte del mundo, por tantos siglos, ha havido esta fertilidad de oro. A Italia, por orden de los padres antiguos, la fue vedado, como diximos, que no se sacase, que de otra manera ninguna tierra havía mas fecunda de metales. Y hay una ley Censoria de aquellos que tenían facultad de sacar el oro, la qual prohibía que en el término de Berceli no pudiesen traer los arredadores más de cinco mil obreros".
43. Acosta, op. cit., libro IV, cap. II, p. 90; Plinio, op. cit., libro 6, cap. 27.
44. Mustapha, op. cit., p. 295-296.
45. Acosta, J. de, op. cit., libro IV, cap. XI, p. 102-103. Plinio, op. cit., libro 33, cap. 7: "También se halla en las minas de plata el bermellón, y aora es tenido para la pintura en grande estima. Y antiguamente, entre los romanos, no sólo era de grandísima autoridad, sino venerado como cosa sagrada. Verrio haze relación de autores, a los quales se deve dar crédito, los quales dizen que el rostro de la estatua del mismo Júpiter, era costumbre bañarle con bermellón los días de las fiestas y los cuerpos de los que triunfavan, y haber triunfado desta suerte Camilo" (...) "Y, cierto, a mí me admira la causa desto, aunque también es cierto que se usa hasta hoy en los pueblos de los ethíopes, y que se tiñen con ello todos los hombres principales y que este color es allí el que se da a las imágenes o estatuas de los dioses" (...) "Pero de ninguno destos lugares se trae a Italia, ni casi de otra alguna parte sino de España, y es excelentísimo el de la Provincia Sisaponse, en la Andaluzía, y no se pone más diligente guarda en las mineras de bermellón o minio, por la renta que da al pueblo romano". Acosta, op. cit., libro IV, cap. III, p. 91; Plinio, op. cit., libro 33, cap. 1: "Quisiera Dios que de todo punto se pudiera quitar del mundo el oro, sagrada hambre como celebradísimos autores dixeron, desautorizado con desprecios de todos los mejores y más sabios hombres del mundo y hallado para daño y ruina de la humana vida. Quánto más feliz era aquel tiempo, quando las mesmas cosas se trocavan entre sí unas por otras, como se puede creer a Homero que se hazía en tiempos de los troyanos".
46. Acosta, J. de, op. cit., libro IV, cap. VII, p. 97. Plinio, op. cit., libro 33, cap. 6: "Hállase casi en todas las provincias , pero en España hermosísima, y en tierra estéril y también en montes. Y a donde quiera que se halla una vena, no lejos se halla la otra. Y esto mismo sucede también en qualquier otro metal. De donde parece haverlos llamado, los griegos metales. Cosa es admirable que duren hasta aora en España los pozos que comenzó Aníbal, quer retienen los nombres que le dieron sus inventores, y déstos hasta hoy se llama uno Bebelo, que dió a Aníbal cada día trescientas libras, y está ya cavado del monte mil y quinientos pasos, por el qual espacio los Aquitanos, asistiendo de día y de noche, echan fuera las aguas, teniendo por medida de las horas la luzes, y son tantas la aguas que que hazen un río" y Acosta, J., op. cit., libro IV, cap. IV, p. 93 .
47. Acosta, J.de, op. cit., libro IV, cap. X, p. 101 y libro IV, cap. VIII, p. 155; Plinio, op. cit., libro 33, cap. 6: "Todos los metales nadan sobre él (el azogue) fuera del oro; éste solo le trae a

sí: y por esto le purga bonísimamente, despidiendo todas sus inmundicias, meneándolo muchas vezes en vasos de barro, de suerte que, quitados sus defetos, él se aparta del oro". Mustapha, M. op. cit. p. 317-318.
48. Acosta, J. de. op. cit. libro IV, cap. IV, p. 92. Plinio, op. cit., libro 33. cap. 4.
49. Acosta, J. de. op. cit. libro IV, cap. X, p. 102. Plinio,op. cit., libro 33 cap. 6
50. Los capítulos concernientes son: capítulo XIV: De las esmeraldas y capítulo XV: De las perlas, del libro IV, pp. 107-109.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de
1954 **Historia Natural y Moral de las Indias** (1590). Madrid: BAE.

ALONSO BARBA, Alvaro
1962 **El arte de los metales...,** (1640), Potosí, Colección de la Cultura Boliviana, .

AMOROS, José Luis
1963 "Notas sobre la historia de la mineralogía y la cristalografía". IV. La mineralogía española en la época del Barroco". **Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural** (G). 61, pp. 167-186. Madrid.
1961 "El lapidario de Alfonso X el Sabio", **Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural.** 59, pp. 135-155. Madrid.

ARES, Berta y GRUZINSKI, Serge (coordinadores)
1997 **Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.** Sevilla: CSIC.

ARISTOTELES
Les Météreologiques. París: Vrin.

BARNADAS, Joseph
1986 Alvaro Alonso Barba. **Investigaciones sobre su vida y obra.** (1569-1662). La Paz: Biblioteca Minera Boliviana.

CALANCHA, Antonio de la
1972 **Crónicas Agustinianas del Perú por Antonio de la Calancha y Bernardo de Torres** (1639-1653). Biblioteca Missionalia Hispánica, V. 17. Madrid: CSIC.

CAPEL, Horacio
1985 **La física sagrada. Creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española.** Barcelona: del Serbal.

COBO, Bernabé
1964 **Historia del Nuevo Mundo** (1653). Madrid: BAE.

DEL PINO, Fermín,
1992 "Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del Humanismo antropológico jesuita". En: **Humanismo y visión del otro en la España moderna.** pp.379-429. Madrid: CSIC.

1982 "Culturas clásicas y americanas en Acosta". En: **América y la España del siglo XVI.** pp. 327-363. Madrid: CSIC.

ELIADE, Mircea
1977 **Forgerons et Alchimistes.** Champs Fammarion. París.

ESTRABON
Geografía.

GOHAU, Gabriel
1987 **Une histoire de la Géologie**. París: La Découverte.

HALLEUX, Robert
1974 **Les problèmes des métaux dans la science antique, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège**. París: Les Belles Lettres. CCIX.

HUTIN, Serge
1951 **L'Alchimie. Que sais je?.** París: Presse Universitaire de France.

HOERNEBERGER, Th.
"The scientific ideas of José de Acosta". En: **History of Latin American Civilization. Sources an Interpretations, vol. I: The colonial experience.** Ed. L. Hanke.

KOYRÉ, Alexandre
1973 "Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Myen Age". En: Koyré, A. **Etudes d'Histoire de la pensée scientifique**. Gallimard. pp. 24-60. París.

LAZLO, G. y HALLEUX R.
1980 **Représentations anciennes des savoirs chimiques et alchimiques.** Bibliothèque Universitaire Leodiensis. Nº 31. Belgique.

MUSTAPHA, Monique
1989 Humanisme et Nouveau Monde. Etudes sur la pensée de José de Acosta. Tesis de doctorado de Estado. Universidad de París II. París.

PLINIO
Historia natural.

SALAZAR-SOLER, Carmen
1997 "Alvaro Alonso Barba: Teorías de la Antigüedad, alquimia y creencias prehispánicas en las Ciencias de la Tierra en el Nuevo Mundo". in: B. Ares y S. Gruzinski (compiladores). **Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.** pp. 269-299. Sevilla: CSIC.



Humanismo y ciencias del siglo XX (A. Garcia, ...),

1992 "Cultura crítica y americanas en el "Nuevo" de América y la España del siglo XVI, pp. 127-143 Madrid".

1977 Forgerons et Alchimistes, Librairie Flammarion, Paris.

Geografía

Une histoire de la métallurgie ...

Les problèmes des métaux dans les sciences antiques, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

L'alchimie. Que sais-je? ..., Presses Universitaires de France.

"The scientific ideas of José de Acosta", en History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations, vol. I. The colonial experience ...

"... alchimie ...", Koyré, A., Études d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, pp. 24-?? Paris.

Représentations anciennes des savoirs chimiques et alchimiques ...

Humanisme et Nouveau Monde. Études sur la pensée de José de Acosta. Tesis de doctorado de Estado, Universidad de ...

Historia natural ...

culturales y agentes mediadores, pp. ...

ANCESTROS, GUERRAS Y MIGRACIONES. REFLEXIONES EN TORNO AL ORIGEN Y VINCULACIONES ÉTNICAS DE LOS SORAS DE LA PROVINCIA DE PARIA

Mercedes del Río

Teresa Gisbert ha realizado sustanciales aportes a la historia de la arquitectura altoperuana, al arte mestizo, representaciones mitológicas, textilería prehispánica y colonial. Uno de los problemas tratados a raíz de la necesidad de deslindar las distintas tradiciones culturales en los patrones habitacionales nativos fue la caracterización del estilo aymara, argumentando sobre sus posibles migraciones y difusión en el territorio boliviano. En diferentes estudios sostiene (1980, 1986, 1987, 1988, 1994) que después del colapso de Tiwanaku (1100 DC), sobrevivieron una serie de grupos étnicos dispersos en los Andes del Sur. Los grupos aymaras, emparentados por una lengua y cultura, llegaron para la autora, desde el norte de Chile (Coquimbo-Copiapó) empujando a los grupos Collas (de lengua puquina) hacia el sector de los valles mesotérmicos y a los Uros hacia las zonas acuáticas y pantanosas. Los Aymaras emplazaron sus cabeceras políticas en ambos lados del eje acuático Titicaca-Desaguadero-Poopó y salares altiplánicos, complementando los recursos de altura con el control de una serie de islas territoriales discontinuas en los valles. Basándose en diferentes fuentes históricas y arqueológicas, Gisbert considera que la ocupación aymara ocurrió entre el 1200 y el 1400 dc.. constituyendo la presencia de chullpas y pucaras[1] los principales rasgos arquitectónicos que permiten identificarlos.

Mercedes del Río. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Este trabajo fue realizado con fondos del CONICET (República Argentina).



En este trabajo, el interés apunta a retomar la cuestión del poblamiento aymara, tomando como eje central del análisis algunas especulaciones en torno a la presencia en el altiplano orureño de un grupo étnico de lengua aymara, de compleja identificación, denominado Sora. Si bien las últimas investigaciones apuntan a señalarlos como integrantes de la Confederación Charca junto a los Caracaras, Chichas, Charcas, Yampara, Carangas y Quillacas ubicados al sur del bloque geo-étnico del Collao (del Río 1996; Parssinnen 1992; Platt 1997; Wachtel 1981), persisten aún ciertos interrogantes sobre una posible vinculación con sus homónimos Sora, también aymarahablantes, emplazados en Ayacucho (Perú) constituyendo éste uno de los rasgos más enigmáticos que aún queda sin resolver. Para ello, partiremos de fuentes escritas, especialmente de índole administrativa, para reconstruir los procesos de conformación de las unidades políticas de la jefatura Sora en el siglo XVI. Aportaremos algunos argumentos al debate que se encuentra en pie entre arqueólogos, lingüistas y etnohistoriadores.

I. CONTRAPUNTO ENTRE LOS SORAS ALTIPLÁNICOS Y LOS DE HUAMANGA

Los Sora meridionales estaban constituidos por un conjunto de grupos o segmentos sociales menores llamados durante la colonia Soras de Tapacarí, Paria, Caracollo y Sipesipe. Una vez ocurrida la expansión europea, las fuentes mas tempranas permiten ubicarlos en la franja territorial transversal extendida de un modo discontinuo y complementario, entre la cuenca de Oruro del altiplano central y los templados valles y serranías de Cochabamba y Ayopaya[2].

En su conjunto, conformaron una especie de cuña que se abría paso entre las tierras altas y los valles mesotérmicos, separando de un lado a las cabeceras de otros grupos aymaras como los Pacajes (N), Carangas (O), federación Quillaca-Asanque (SO), y del otro a los centros políticos ligados a los Charcas/Caracaras (SE) o a grupos menores como los Cotas y Chuis que explotaban los recursos en la zona de Chiruzi, Cliza o en el Valle Alto Cochabambino.

Al interior de la faja transversal interécologica, los Soras de Caracollo/ Mohosa fueron controlando los terrenos ubicados al norte de los lagos Uru-uru/Poopó para dirigirse hacia los templados valles de Ayopaya que, a su vez, compartían con otras parcialidades Soras de Tapacarí y Sipesipe. Un poco más al sur, los Soras de Tapacarí explotaban recursos en un conjunto de islas territoriales distribuidas entre el borde oriental de los lagos altiplánicos (Hurmire, Khoa, Guancané y Poopó) y los valles de la cuenca baja del río Tapacarí/Ytapaya. Descendiendo aún un poco más los de Sipesipe ocuparon el Valle Bajo Cochabambino hasta Sacaba, lo que les

permitió sostener en tiempos coloniales el status de "originarios" de ese valle, junto a otros grupos agrícola-pastoriles denominados Cotas y Cavis o a los Uros de las areas anegadizas del río Esquilán. Finalmente, los Soras de Paria fueron dilatando su frontera oriental desde las márgenes noroccidentales de los lagos Uru-uru/Poopó (llamado también Aullagas, Paria o Challacollo) hasta abrazar los ríos Arque, Caine y Rocha que bañaban los valles de Capinota, Sicaya y sus adyacencias.

VALLE BAJO COCHABAMBINO
SIPE SIPE
TAPACARI
Rio Rocha
ALTIPLANO
CARACOLLO
CAPINOTA
Rio Caine
PARIA
Rio Arque
Rio Desaguadero
CHALLACOLLO
SORASORA
LAGO POOPO

Los Soras constituyeron un grupo enigmático y de difícil identificación, considerado en algunas oportunidades como originario del altiplano meridional y en otras como *extranjero* o mitmaqkuna. Si se presta atención a un informe denominado la *Copia de Curatos*[3], donde se indica la lengua que debían conocer los doctrineros de Charcas a fines del siglo XVI a fin de evangelizar a los indígenas, los identificaremos sin dudarlo como aymarófonos[4]. Pocas son las crónicas que los mencionan expresamente (Cieza: 294; Murúa: 163). La mayoría de las veces son referencias generales que aluden a los indios de la *Provincia de Paria* sin especificar grupo alguno (Betanzos: 120; Calancha: 1466-75; Cieza, 1986:286; Cobo: 161,



172; Garcilaso: 171; Polo: 151; Sarmiento: 98), siendo los papeles administrativos los únicos que abundan en citas. A Algunas fuentes coloniales como la petición de privilegios firmada por los curacas Charcas y Caracara llamada *Memorial de Charcas* (1582) sostiene peyorativamente que los Quillacas/Asanaques y los Soras eran *naciones por sí y gente extranjera.* Sin embargo, no se puede considerar esta *etiqueta* como concluyente. Si ubicamos a este documento en el contexto de su producción, observaremos que refleja una fuerte crítica a la política del virrey Toledo y en especial a las negociaciones sostenidas con los Soras y Quillacas. En efecto, entre otros privilegios el virrey les concedió a ambas jefaturas el acceso a las ex-tierras estatales de Cochabamba y el prestigioso control de las dos capitanías de mitayos a Potosí[5]. Unos meses mas tarde, el curaca charqueño don Fernando Ayavire y Velasco, uno de los firmantes del memorial, logró acceder a la capitanía de los Charcas, Soras y Caracaras (1/7/82) a causa de la muerte y vejez de los respectivos titulares. En la siguiente probanza de don Fernando (1583), ya los Soras no fueron tildados como *extranjeros* sino como aliados y a cargo de las autoridades más significativas de la región charqueña.

Otro argumento que apoya la supuesta condición de *extranjeros* de los Soras proviene de Calancha. Para el cronista, basado en los informes provenientes de los frailes agustinos que doctrinaban en esta zona, el grupo de pastores Casayas adscriptos a la Provincia y Repartimiento de Paria junto a los Soras y Uros, eran "... estos indios de otras Provincias i fundolos allí el Inga para que fuesen maestros de aquellos uros..." (1467).

No hemos podido deslindar a ciencia cierta la naturaleza del vínculo entre los Soras y Casayas (étnico y/o político). Lo cierto es que unas pocas fuentes locales los denominaban *Casayas Soras* cuando expresamente aludían a los Casayas o a veces *yndios Soras parcialidad de los Casayas...* (A. H. P., CR 18 y 40) dando a entender que constituían una unidad menor de los Soras de Paria. Sin embargo, las tempranas tradiciones orales locales no registran parentesco alguno con los Casayas. Otra interpretación factible apunta a considerar que las redes simbólicas, sociales y de poder tejidas entre Soras y Casayas a lo largo de la historia fueran el resultado de las políticas incaicas dado el destacado rol que tuvieron los Soras en esa coyuntura. Generalmente, Casayas y Soras aparecían asociados durante los traslados laborales organizados por los incas (mitas y mitmas), tal vez conformando alguna subunidad administrativa (del Río 1996). Esto se encuentra parcialmente confirmado en la cédula de encomienda otorgada a Pedro del Barco (1535) donde figura Arizita, señor de los Soras, sujetando a Uros y Casayas, aunque nada indica si este lazo fue preincaico o posterior (A. G. I., Justicia 426).

A lo largo de la consolidación del Tawantinsuyu, se gestaron distintas modalidades de colonización conforme a las respuestas de los señoríos

locales. Estas variaban entre el violento rechazo hasta el consentimiento a la nueva dominación. En los casos de alianza y aceptación de las nuevas estructuras del estado, las etnias andinas pudieron conservar los mecanismos de control de sus recursos, su territorialidad, la base demográfica y sus estructuras políticas, beneficiándose además de la generosidad estatal. Por el contrario frente al rechazo ,las más visibles consecuencias fueron el traslado forzado de población o la política de confiscación de tierras, discontinuidad de los linajes étnicos gobernantes, fuertes represalias, etc. La búsqueda de mano de obra, la apropiación y/ o confiscación de tierras y recursos estratégicos fueron los móviles perseguidos por los incas reinantes y sus panacas para ampliar y consolidar una amplia base económica que facilitara el mantenimiento de su culto y de su parentela. Las crónicas más tempranas nada dicen sobre migraciones Soras forzadas por los incas, como así tampoco de decisivas o sangrientas batallas, al modo de las ocurridas con los Collas, Chancas o Chimues, en oportunidad de su incorporación al imperio. Esto podría vincularse al hecho que después de una breve resistencia en sus respectivos pucara, se forjó una alianza con los Incas. Varios hechos confirman las redes de alianza con los cusqueños. De un lado, observamos la construcción de un tambo de importancia regional llamado Paria emplazado junto a Pariamarca, antiguo pueblo de los Soras, y al camino troncal que comunicaba el valle de Cochabamba con el Cusco. Allí se levantaron depósitos, casa de fundición, un templo del sol y grandes aposentos donde se alojaban los soldados charqueños (Chichas, Charcas, Chuis y Caracaras) y los funcionarios del Inca. De otro lado, los máximos señores Sora fueron integrados en las estructuras de poder estatal con funciones administrativas y/o militares. En efecto Arezita (cacique de los Soras de Paria) y Guaita (Cacique de los Soras de Tapacarí) fueron los mayores señores y capitanes generales del Inca, en tanto el Inca Achacata (señor de Tapacarí) fue gobernador desde Vilcanota a Chile y ascendido a *inca de privilegio*. Fueron recompensados con tierras y con prestigiosos objetos suntuarios (lampas, quitasoles), yanas, precisamente en el fértil Valle Bajo cochabambino donde mas de 14.000 mitayos y mitimas cultivaban maíz para el ejército imperial.

Los curacas Soras sellaron sólidos vínculos con la administración que apuntaron a evitar la confiscación de los territorios comunitarios. Su territorio tuvo un enorme valor estratégico para los cusqueños ya que por ellos pasaban las caravanas cargadas con maíz provenientes de Cochabamba destinadas a los depósitos de Paria y del Cusco. Estas tierras fueron amojonadas y deslindadas por funcionarios administrativos a partir de un eje ordenador del espacio de gran valor simbólico como fue el gran tambo de Paria (del Río, en prensa). Los señores Soras no sólo pudieron conservar la integridad territorial sino también evitar la presencia de otros grupos étnicos o el destierro mayoritario de los suyos. En este sentido, los



cusqueños dispusieron que los Soras efectuaran las reputadas tareas estatales a saber:

1. Artesanos o plateros yauricamayoq en Calliri (Tapacarí). En efecto Guayna Capac ordenó reunir a las cuatro parcialidades dentro del territorio de una de ellas (A.H.C. Expte 79).
2. Yanaconas de Huascar. Murúa sostiene que el Inca Huascar sacó gran cantidad de indios para su servicio como los "...yauyos, cajas y huambos que es junto a Cajamarca, los chumbivilcas, canas y corazoras que son los de Paria..."(163).
3. Mitmaqkuna agrícolas. Cultivadores de coca en Pocona a cargo del cacique de los mitmaqkuna don Hernando Turumayo (Ramirez Valverde [1557].
4. Mitmaqkuna agrícolas. Cultivadores de maíz destinado al ejército imperial en el valle de Cochabamba (Wachtel, 1981; Gordillo-del Río 1991).
5. Yanaconas en el templo de Copacabana. Constituyeron una de las 40 naciones a su servicio (Ramos Gavilán:43-46).
6. Mitmaqkuna en Omasuyo. Precisamente en la zona cercana a las reducciones de Guarina y Achacache (AGI, Justicia 1064).
7. Mitmaqkuna militares. Se encontraban en las guarniciones de frontera del territorio Chicha para la defensa de las incursiones chiriguanas (AGI, Justicia).

Uno de los problemas aún sin resolver consiste en deslindar los posibles vínculos con otros grupos también denominados Sora emplazados en los límites de los actuales departamentos peruanos de Apurimac y Ayacucho, rodeados al E. por los Chancas, al S.O y O por los Lucanas-Andamarcas y al N y NO por mitmaqkunas. Indudablemente los interrogantes, aún pendientes, están estrechamente relacionados con la historia de una posible migración aymara en los Andes Meridionales y por ende con la historia de la expansión imperial cusqueña sobre los señoríos regionales.

Según los estudios de historiadores y arqueólogos los Soras de Huamanga posiblemente constituían uno de los grupos que, antes de la expansión del Tawantinsuyu, solían confederarse con sus vecinos los Chanka (Gonzalez Carre, Huertas, Meddens, Schreirer, Urrutia). Habitaban en zonas altoandinas de difícil acceso emplazadas entre los 3400 y 4000 m de altura, distribuidos en un conjunto de pueblos dispersos entre la estrecha quebrada del río Soras (también llamado río Chicha) y la del río Hatunmayu, ambos afluentes del río Pampas y antes de su confluencia con el río Apurimac (Meddens 1982; Huertas 1990). Se dedicaban a actividades agrícola-pastoriles "... poseyeron muchos ganados y en sus

provincias hay minas ricas de oro y plata..." (Cieza 1986:253) siendo su huaca mas importante el cerro Carhuarirazu ubicado a tan sólo cuatro leguas de su cabecera Hatun Sora. Es interesante remarcar que las fuentes coloniales sostienen que si bien hablaban quichua

"... tienen otra lengua natural suya que es la lengua aymara y tienen otras lenguas en que hablan y se entienden que se llama hahuasimi que quiere decir lengua fuera de la general" (Monzón: 221).

Es una región de gran complejidad étnica debido que los incas levantaron en el corazón del area Chanka, el importante centro administrativo denominado Vilcas Huaman y movilizaron importantes contingentes poblacionales (mitmaqkuna) desde y hacia otras regiones (Urrutia: 43). Los belicosos Soras fueron sometidos violentamente según Cieza de León, en la fortaleza de Aukimarca, después de la derrota de los Chankas (1994:80; 1986:137-139, 253; Fernández el Palentino: 81; Sarmiento de Gamboa: 85-86; Guaman Poma: 134-135; Cobo libro 11 cap 13:80)[6]. Ésta presenta hoy día más de 1.000 estructuras circulares y un poco más lejos chulpares como enterratorios. A diferencia de Garcilaso[7], Betanzos ofrece una versión que presenta a los Soras a la cabeza de la resistencia regional contra los cusqueños. Este cronista describe vívidamente la victoria de Pachacuti Inka Yupanqui en esta provincia de "...muy mucha y muy gran cantidad de gente la cual gente se llamaban Soras..." (Cap. XVIII: 90).

Betanzos relata la rapidez de la victoria incaica, y el apresamiento de los curacas principales a quienes los hizo vestir con camisetas coloradas con borlas del mismo color, asperjarles chicha y ponerles un pan de maíz en la cabeza en una ceremonia que señalaba el sometimiento al naciente estado incaico (92). Una vez en el Cusco, los prisioneros fueron encerrados en una cárcel (Canguaguasi) donde algunos curacas fueron devorados por pumas. Mas tarde el inca Guayna Capac, ordenó que Soras, Lucanas y Chancas fuesen los yanaconas del bulto de Pachacuti en el Cusco, rememorando la mencionada victoria. Además fueron chasquis y junto a los Lucanas tuvieron el privilegio de llevarlos en andas. Cieza recordaba que:

"...en tanto estimaron los Yngas a los Soras y Lucanes, que sus provincias eran cámaras suyas y los hijos de los principales residían en la corte del Cuzco." (1986:253).

Sin embargo, hay un hecho por demás significativo que marca una distancia identificatoria entre ambos grupos de Sora. En efecto, los documentos de la época los señalaban portando tocados diferentes a modo de signos exteriores y heterogéneos de etnicidad. Mientras los Soras de Huamanga usaban cordones pardos y blancos (Monzón: 222), los altiplánicos llevaban unos bonetes de lana pequeños (Cieza 1986: 286). Es necesario recordar que en los Andes, la vestimenta representaba un



símbolo de identidad colectiva fácilmente reconocible ya que su uso estaba expresamente restringido a cada grupo.

II. EL ENIGMA DE LAS NOMINACIONES PARALELAS. AMBIGÜEDADES E INCERTIDUMBRES

Resulta muy difícil determinar con certeza el momento en que se gestó la organización cuatripartita de la jefatura Sora meridional y la tripartita entre los Soras de Huamanga. Más aún establecer alguna vinculación histórica entre ambos grupos. Actualmente, no existen conclusiones definitivas respecto a la duplicidad del nombre Sora en Huamanga y Paria y será necesario ahondar los estudios lingüísticos y arqueológicos en ambas regiones para poder mejorar las recientes conclusiones. Sin embargo, las fuentes históricas nos brindan argumentos que, si bien consideramos por momentos contradictorios y por ende provisorios y necesarios de contrastar, son importantes exponer para iniciar el debate. En este sentido, las interpretaciones sobre el origen de los Soras meridionales se pueden resumir en tres interpretaciones:

1) que fuera una concordancia de *patronímicos* como tan frecuentemente ocurre en la región andina,
2) que los Soras de Paria fueran el resultado de un movimiento forzado (colonias o mitmaqkuna) realizado por los cusqueños desde Huamanga en el siglo XV.
3) que ambos grupos constituyeran dos parcialidades desprendidas de un tronco común, cuyos integrantes hubieran participado en las oleadas expansivas aymaras preincaicas sobre el altiplano meridional.

Veamos entonces los argumentos que sustentan estas posibilidades.

Narrativas coloniales: entre chicha y herbazales

> "Andando con el tiempo, inventaron sus sucesores traza y modo como hacer este vino más fuerte y más vivo;... Otros mas golosos hacían de sólo esto [maíz] ya renacido todo su vino, y con echar al tiempo de beber en el vaso zumo de cierta hierba medicinal, se hacía tan fuerte, que los transtornaba mas presto. Llaman a este vino viñapu y otros **sora**, y dicen los que lo han probado que es pestilencial y causa de muchas enfermedades. La causa que da no es de enfermedades... sino de pecado de embriaguez, lujuria e idolatría que son mayores y peores enfermedades" (Anónimo: 177).

Algunos cronistas estimaban que el término **Sora** (aparece indistintamente como **Sura, Sulla, Zora, Çora o Çoraçora**) y en otra

lengua Viñapu, designaba a una variedad de chicha utilizada en contextos rituales, elaborada con maíz brotado y hierbas medicinales (espingo) que emborrachaba "bravamente" (J. de Acosta, Libro IV: 171; Garcilaso de la Vega, T. II, Libro VIII, Cap. IX: 514; Guaman Poma).

> "En los llanos desde Chancay abajo, la chicha que ofrecen a las huacas se llama yale y se hace de **zora** mezclada con maíz mascado y la echan polvos de espingo [hierba medicinal que se usa para ofrenda a las huacas] hácenla muy fuerte y espesa y después de haberla echado sobre la huaca lo que les parece, beben la demás los hechiceros y les vuelve como locos." (Pablo José de Arriaga: 209).

Según B. Cobo se hacía de "...Maíz que primero esta algunos días enterrado hasta que retoñece..." (348) agregándole luego espingo que era según el cronista, una hierba olorosa y con espinas parecida al trébol con la cual se hacían una cuentas negras cuyos "... polvos de esta yerba mezclados con polvos de incienso y dados en vino, hacen no sentir los tormentos por rigurosos que sean." (427).

Sin embargo otras fuentes como los diccionarios quechua y/o aymara, agregan un significado alternativo pues el nombre **Sora** también designa en algunos casos chicha fuerte y en otros a una variedad de hierba acuática o herbazal.

En el diccionario quechua de Diego Gonzalez Holguín

Ccora significa "la mala yerua, o zizaña que nace en lo sembrado" (68). Sin embargo agrega

"Viñapu Aka, o **Sora** Hecha de mayz nazido" (18).

Por su parte, en el diccionario kkechuwa-español de Jorge Lira figura

Coracora: Provincia y capital de este nombre en Ayacucho (Perú). **Kkóra kkóra**: herbazal, malezal lugar cundido de hierbas; Sura: pasto acuático de consistencia de paja de escoba.

Súra súra: campo poblado de pasto súra (146,275).

Finalmente el diccionario aymara de Ludovico Bertonio

cora cora y **ccacchu ccacchu** significan yerbazal, mala yerba o cizaña (303, 472).

Sulla: Hicho o yerva del campo mojada (325).

Sulla Sulla: Hicho mojado en el campo donde resbala (264).

Cualquiera de los dos sentidos (chicha fuerte o hierba acuática abundante por cierto en el lago Poopó) permiten pensar en la posibilidad de la duplicidad del nombre Sora y en un origen étnico independiente para cada grupo.



Las decisiones cusqueñas: movilizaciones forzadas

Los Soras de Huamanga constituyeron junto a los Lucanas los primeros grupos sometidos por los incas en el Chinchaysuyu. Numerosas crónicas relatan que los Soras fueron conquistados por Inca Yupanqui con posterioridad a la victoria sobre los Chancas y sujetaron a sus sinchis quienes gobernaban en las vecindades del Cusco. Las Informaciones sobre los Incas recogidas por el virrey Francisco de Toledo (1570-72), sostienen por otro lado, que este gobernante sometió a los Soras a una política de desplazamiento poblacional (mitmaqkuna) en diversas partes del naciente estado.

De comprobarse esta última probabilidad, los Soras de Paria podrían constituir un grupo originario de la región de Huamanga trasplantados por los cusqueños al altiplano de Oruro y valles intermontañosos cochabambinos en calidad de mitmaqkuna. Este postulado nos llevaría a pensar en un emplazamiento más tardío en el Macizo de Charcas en relación a otros jefaturas aymaras vecinas como los Charcas, Pacajes, Carangas, Quillacas etc.

Sin embargo, tanto las fuentes como sus interpretaciones son contradictorias al respecto. Tampoco hay acuerdos definitivos entre los arqueólogos. Por un lado John H.Rowe sostiene que durante la conquista de Pachacuti Inca (1438-71), la frontera meridional del Collasuyu no había traspasado la región del Collao. Para este autor, la conquista incaica sobre la región charqueña se inició después de 1471, es decir durante el gobierno de Tupac Inka Yupanqui, abarcando tan solo unos 70 años antes de la llegada de los españoles (Rowe 1945:265-284,1946:206). Rowe argumenta que la cerámica imperial inca resulta contemporánea a la expansión del Tawantinsuyu.

Recientemente, algunos arqueólogos están efectuando provocativos cuestionamientos a la cronología tradicional incaica aportada por John Rowe. En efecto, fundamentándose en los resultados de numerosos fechajes radiocarbónicos y de termoluminiscencia, D' Altroy, Williams y Bauer (1998) ponen en duda los datos cronológicos basados en las crónicas de la época que hacen iniciar el desarrollo expansivo del estado incaico al momento de la victoria cusqueña sobre la etnía Chanka ocurrida según esos cálculos históricos en 1438, como así también el estrecho vínculo entre expansión de un estilo cerámico y conquista militar (ms.). En consecuencia entra en cuestión la rápida expansión militar que llevó en tan sólo 100 años a la consolidación del imperio y a sólo 70 años su presencia en los Andes, al sur del Lago Titicaca. Estos autores infieren a partir de datos de C14 obtenidos en el norte y la Costa del Perú, Cusco, Altiplano Boliviano, N.Argentino y Chileno que los incas ya estaban establecidos en los territorios conquistados alredor del 1400, es decir

unos 40 años antes de los cálculos tradicionales, dejando así abierta la posibilidad de la presencia de un mayor número de gobernantes cusqueños durante la fase expansiva.

En esta dirección, Bauer sostiene que la emergencia del estado ocurrió en el 1000 y la expansión en el 1400(1992:140). Por su parte, Ann Kendall aportó fechajes mas tempranos para el Inka Imperial en el Cusco en tanto Bauer sostiene que entre 1260 y 1390 se conformó el estilo inca de arquitectura en piedra en el centro imperial(1992:140). Asimismo considera que la centralización económica y consolidación política del Cusco fue gradual aunque se inició en el período Killka en lugar de aceptar literalmente las narraciones de los cronistas que afirman que la expansión incaica se inició con la derrota de los Chancas. Otras fechas dan para Cochabamba (sitio Mesadilla) un fechaje de 1429 (Seddon, citado por D' Altroy et al/).

Hacia el sur del lago Titicaca, Pärssinen, basándose en las crónicas, en las probanzas de méritos de curacas charqueños y en los nuevas fechas aportadas por las fuentes arqueológicas, abre la posibilidad de una presencia incaica más antigua y prolongada en la región (1992:120-136). Para este investigador, Pachacuti conquistó en una primera etapa algunos grupos altiplánicos como los Pacajes, Carangas y Quillacas, hasta llegar al norte chileno, terminando Topa Inga de someter al Collasuyu en oleadas expansivas posteriores.

Pärssinen y Siiriainen (1997:255-271) efectuaron en la región de Pacajes, particularmente en Caquiaviri, una excavación donde encontraron material cerámico con motivos incas sugiriendo también fechajes mas tempranos a los observados tradicionalmente. Ahora bien, la pregunta formulada por arqueólogos como Muñoz, Stanish o Pärssinen es si las evidencias de un prematuro estilo incaico en el Collasuyu demuestran una presencia inca en la región o se tratan de intercambios y contactos políticos entre los señores aymaras y el Cusco, previos al sometimiento e incorporación en el Tawantinsuyu. Mas aún, Pärssinen arriesga que es posible que el centro cusqueño haya adoptado ciertos motivos regionales que influenciaron en la conformación de su estilo, antes de iniciar el control de los intercambios (1997:255-271). De esta forma, proponen una temprana relación de intercambio entre señoríos regionales en lugar de inferir una expansión militar y consolidación del imperio.

Volviendo al problema de los orígenes de los Sora, de comprobarse la propuesta de D'Altroy, Bauer y Williams, es factible que los Soras de Huamanga fueran trasladados por los incas a la frontera meridional del Collasuyu, permaneciendo allí un prolongado período de tiempo. Solamente una considerable profundidad temporal permitiría justificar el motivo por el cual no quedaron rastros en las fuentes históricas sobre las supuestas redes parentales entre Paria y Huamanga. Muy por el



contrario, la memoria histórica de estos pueblos trazaron y reorganizaron versiones independientes en función de posteriores situaciones sociopolíticas que regulaban periódicamente su realidad. Es común observar en las culturas orales, que el pasado se subordina a las situaciones prácticas del presente, el cual impone sus recortes a los recuerdos y modifica parcialmente sus relatos tradicionales.

Sin embargo, el importante caudal demográfico de los Soras meridionales juega en contra de este supuesto. Durante las primeras décadas del período colonial el conjunto de parcialidades Soras totalizaban para los visitadores toledanos 3.244 tributarios (16.292 personas), conformando un grupo excesivamente numerosos como para ser masivamente trasladados o deportados como colonos con sus familias[7]. Para la misma fecha, los visitadores sumaron una cifra inferior en las tres parcialidades Soras: Anansoras, Hurinsoras y Chalcos 2459 tributarios (15.159 personas), número que se sospechaba diezmado por las guerras de conquista[8]. En términos generales los mitmaqkuna constituían grupos relativamente pequeños y de fácil control para la administración cusqueña.

Las migraciones aymaras

Otros argumentos desbaratan la propuesta del supuesto traslado como mitmaqkuna desde la región ayacuchana. Muchos autores sostienen que los diversos grupos de lengua aymara (Carangas, Lupacas, Pacajes, etc.) irrumpieron en el altiplano en una fecha relativamente cercana a la invasión cusqueña, aunque no hay acuerdo entre ellos sobre el origen y rumbo de la migración. Como ya hemos indicado algunos estudiosos basados fundamentalmente en fuentes históricas proponen un desplazamiento con orientación sur-norte (Chile–Altiplano Boliviano-Perú). Otros, apoyados en la lingüística, sostienen que la migración tuvo un sentido contrario proviniendo de la sierra central y del sur del Perú en dirección al altiplano meridional. Por último, algunos arqueólogos discuten y ponen en duda la posibilidad de una *violenta* invasión aymara.

En la primera senda se encuentran los estudios de Gisbert (1987), Bouysse-Cassagne (1987,1988), Hyslop o inclusive Espinoza Soriano quien hace llegar a los aymaras hasta el Tucumán. Teresa Gisbert fundamenta sus argumentos en diversas crónicas, probanzas e informes sugiriendo que los Lupaca migraron desde Coquimbo hasta la orilla occidental del lago Titicaca, los Chichas desde Copiapó hasta Tupiza, los Pacajes invadieron desde el sur del lago Poopó hasta el lago Titicaca y finalmente los Carangas entraron al altiplano desde el SO, en diversos movimientos migratorios. En el mismo rumbo, Bouysse-Cassagne sostiene que las sucesivas oleadas aymaras fragmentaron el bloque puquina-colla en distintas islas. Esta población se disperó buscando nuevos enclaves

ecológicos(Albarracín-Jordán 1992). Por su parte, John Hyslop ofreció, en su estudio arqueológico de la región collavina, un modelo de ocupación del espacio común a los grupos preincaicos a través de la interpretación de los restos habitacionales de los antepasados de los Lupacas. En efecto, estos grupos vivían durante el Intermedio Tardío en pucaraes o ciudades amuralladas ubicadas en sectores elevados del altiplano (4100 a 4400 m). Son grandes pueblos como Tanka Tanka, Pucara-Juli que se pudieron instalar en sitios de gran altura gracias a un mejoramiento climático ocurrido entre los siglos XII y XIII. Un posterior enfriamiento iniciado en el siglo XIV acentuó la situación beligerante y el descenso de los pueblos hacia espacios mas benignos cercanos al lago. Estos movimientos fueron coincidentes con la expansión incaica quienes los reinstalaron o *redujeron* en la ribera del lago. Hyslop plantea que el ingreso de los aymaras podría asimilarse al cambio de patrones de asentamientos (pucara o fortalezas amuralladas) y a la presencia de los chulpares.

Desde otra perspectiva, los estudios llevados a cabo por el lingüista Alfredo Torero, determinan que la lengua aymara pertenecía a la familia lingüística Jaqi Aru, originaria de la costa sur del Perú, desde donde se expandió hacia la sierra sur central. Posteriormente, el aymara se configuró como lengua en la cuenca del río Pampas (entre la altiplanicie de Choclococha y la confluencia con el río Apurimac). Se trata, como hemos analizado en páginas anteriores, del habitat de los Soras de Huamanga. De esta región, se expandió según este investigador, en dirección al Cusco y luego hacia el sur. Rápida y violentamente fueron presionando a los habitantes de habla puquina y uruquilla hasta llegar a la región atacameña. Algunas fuentes históricas confirman esta posible migración. Betanzos por ejemplo sostiene que antes de la victoria cusqueña en la región de Huamanga, Uscovilca, señor de los Chankas estando en el pueblo de Paucaray envió a dos de sus capitanes llamados Malma y Rapa quienes "...sujetaron yendo desde el pueblo de Paucaray por la provincia de Condesuyo hasta llegar a los Chichas cincuenta leguas mas allá de los Charcas..." (24). Torero reconcilia el planteo anterior al considerar que no existe ningún inconveniente para sostener que los aymaras pudieran invadir el altiplano de N a S para luego retornar con una nueva invasión al Collao.

A fines del siglo XVI, el aru aymara abarcaba la mayor parte del departamento del Cusco y Apurimac y NE del Dpto de Arequipa. Por lo tanto para Torero, la presencia aymara en el Collao y Charcas consistió en un fenómeno relativamente reciente, que irrumpió como una migración militar que conquistó a los pueblos desde el norte, configurándose en diferentes señoríos. Son escasos los trabajos arqueológicos en la región que aporten datos sustantivos a esta problemática. Para Ruth Shady Solis no hay evidencias arqueológicas que muestren el ingreso de pueblos



culturalmente diferentes a los Puquinas/Uruquillas en el Collao antes del siglo XV. Por el contrario, para Solis existe una continuidad cultural e histórica y el amurallamiento de los pueblos sobre los 4100 m. en el sector SO de lago se debió a un cambio interno producto del clima. Se trató mas bien de una respuesta defensiva a las búsquedas de tierras productivas ya que plantea que la llegada aymara fue simultánea con la invasión incaica (Torero 1987). Tampoco encuentra Patrice Lecoq evidencias arqueológicas de la supuesta invasión aymara sosteniendo que de existir, consistiría más bien en un proceso de *homogeneización* cultural con los Uros-Puquinas, debido a que en la zona de los intersalares altiplánicos no existen grandes cambios tecnológicos que sustenten la idea de una *violenta* invasión. Esta hipótesis daría pie a pensar en un movimiento poblacional sin necesidad de una conquista militar.

III. RECUERDOS DE ANCESTROS, CHULPAS Y PUCARA. INTERPRETANDO A LOS SORAS MERIDIONALES

Frente al abanico de propuestas sobre la presencia aymara en los Andes del Sur, las hipótesis en torno a un doble movimiento de difusión de la lengua aymara en dirección N-S desde la región ayacuchana y luego su reflexión desde el sur recorriendo en diferentes oleadas todo el altiplano nos permite comprender mejor el origen de los Soras en Charcas. Esta interpretación brinda un marco explicativo más amplio que permite indirectamente articular las tradiciones orales locales expresadas en ciertos documentos históricos tempranos (pleitos por tierras), aún vigentes entre los descendientes de los Soras prehispánicos a fines del siglo XVI.

La mayoría de las fuentes locales concuerdan en señalar al altiplano orureño como el territorio de origen de los Soras y el espacio donde se forjaron sus identidades colectivas. Si bien es posible que muchos testimonios fueran el resultado de manipulaciones históricas, lo cierto es que a principios de la Colonia se autoidentificaban como preincaicos y originarios de las tierras altas, representando el altiplano el sitio de la prestigiosa alianza con los Incas.

Según recordaban los ancianos de Paria y Capinota, la antigua cabecera política de una de las parcialidades de los Soras era un pucara o fortaleza denominada Sorasora "...donde antiguamente se hacían fuertes y peleaban...". Inclusive, un viejo cacique de Tapacarí había escuchado de su padre que, en ese pucara se encontraban los antepasados Soras antes que llegaran los Incas. Precisamente, desde esa fortaleza cercada de agua habían salido sus curacas principales a recibir a Topa Inga Yupangui y aceptar su dominio[9].

Sorasora y por ende el altiplano representaba no sólo el lugar de los orígenes sino también un ámbito sagrado donde enterraban a los muertos

más prestigiosos, es decir a sus ancestros en tanto fundadores del orden sociopolítico. Los cuerpos secos de los curacas eran transportados a cada sepultura (chullpa), las cuales representaban a su vez los orígenes de cada ayllu como así también los límites o mojones de sus territorios. Tal como revelan las mismas tradiciones,

> "...allí [en Sorasora] estaban enterrados arizita y condo caciques principales y señores que fueron de los yndios **soras** antes que los yngas reynasen..." (ibidem)

Si bien la memoria Sora colonial permite únicamente reconstruir sus movimientos locales una vez instalados en el altiplano orureño, es evidente que las fuentes confirman la continuidad del desplazamiento expansivo un poco antes del colapso de Tawantinsuyu. Desde el altiplano, cada una de las subunidades Soras fue bajando por los valles de Arque, Tapacarí y Ayopaya a conquistar los fértiles valles orientales y a ocupar un conjunto de tierras de impresionantes contrastes geográficos distribuidas entre el altiplano, punas y valles intermontañosos. Tal vez, a semejanza de los Lupacas, un desmejoramiento climático intensificó la situación beligerante en forma simultánea a la expansión cusqueña, presionándolos a la búsqueda de tierras cultivables en zonas más bajas. Resulta ejemplificador el recuerdo de Antón Chire cuando informaba que en el valle de Tarispampa, los caciques Sora habían ocupado las tierras de los Chuis *a fuerza de armas* y fueron los Incas quienes posteriormente confirmaron esta ocupación (AHC Ex.52). En su descenso desde el altiplano, los Soras fueron captando y absorviendo antiguas poblaciones y disputando a otros grupos los terrenos fértiles, conformando así una jefatura de orígenes multiétnicos. Se trataba de una estrategia de acceso control territorial de valles mesotérmicos que no sólo se vio favorecida por la alianza cusqueña sino que también logró consolidarse a lo largo del más temprano período colonial (del Río, en prensa).

Mas allá de ocupar las tierras de los valles de Capinota, Charamoco, Ytapaya y Ayopaya, explotar nuevos recursos y organizar pueblos nuevos bajo el paraguas protector de sus aliados cusqueños, el altiplano constituyó para este grupo el lugar de sus orígenes y el de cristalización de sus identidades colectivas. Como indican los ancianos Soras, para estos aymaras también las chulpas y pucaras fueron los rasgos más representativos de su antigua identidad.



NOTAS

1. Chullpas: entierros en torres funerarias cuadradas o circulares cubierrtas con bóvedas en avance. Pucara: fortificaciones ubicadas en lugares aislados y estratégicos.
2. Para una discusón adicional sobre Soras consultar del Río 1990, 1991, 1996, en prensa; Larson 1992; Schramm 1995, Wachtel 1981.
3. Este manuscrito fue estudiado y dado a conocer por Therese Bouysse-Cassagne (1975) y posteriormente re-examinado y publicado por Torero (1987).
4. En Capinota y Sipesipe se debía adoctrinar en aymara mientras que en Tapacarí en aymara y quechua. Por otro lado, los llamados Pueblos de Paria (posiblemente en alusión a la Obra Pía de Paria y por ende a los pueblos de Challacollo y de Toledo que caen en su jurisdicción) en aymara y uruquilla. Finalmente, los uros de Charamoco en aymara.
5. En 1573 el virrey Toledo nombró solo a 6 jefes étnicos (4 para el Collao y 2 para Charcas) como capitanes de mita, recayendo esta responsabilidad en don Martín Ochani (Sora) a cargo del sector Omasuyu y a don Juan Colque (Quillaca) para el de Urcosuyu. En 1582, Colque había muerto y su hijo pretendía el cargo, en tanto Ochani estaba demasiado viejo para esa actividad (muere en 1587). Por otro lado, entre 1581-83 las capitanías aumentaron a 7 y entre 1583-85 a 11.
6. Para Martín de Murúa, la fortaleza se llamaba Chalcomarca (76). El Inca Garcilaso sumó otra llamada Suramarca (316).
7. Los volúmenes demográficos que constan en la Tasa de Toledo(1573) son: Soras de Paria: 420 tributarios (2285 total), Soras de Caracollo: 853 (4378 total), Soras de Tapacarí 1173 (6014 total), Soras de Sipesipe: 798 (3615).
8. Se deben considerar cifras aproximadas ya que se trata de categorías coloniales que perseguían criterios fiscales y no étnicos, de modo que es difícil saber en ese contexto el significado del nombre Sora y el grado de homogeneidad.
9. Archivo histórico de Cochabamba, Exte 54. Se trata de un pleito por las tierras de Sorasora, entre los Uros y los Soras (1604). Agradezco a R. Schramm la ubicación de este manuscrito.

ABREVIACIONES

A. G. I. Archivo General de Indias
A. H. C. Archivo Histórico de Cochabamba
A. H. P. Archivo Histórico de Potosí

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

ACOSTA, Joseph de
1987 **Historia Natural y Moral de las Indias.**Crónicas de América. Historia 16. [1588-90]. Madrid.

Anónimo
1968 **Relación de las Costumbres Antiguas.** BAE. vol.CCIX. Atlas [c.1600]. Madrid.

ARRIAGA, Pablo José de
1968 **Extirpación de la Idolatría del Perú.** BAE. vol. CCIX. Atlas. [1596]. Madrid.

BERTONIO, Ludovico
1984 **Vocabulario de la Lengua Aymara.** CERES, IFEA, MUSEF, [1612]. Cochabamba.

BETANZOS, Juan de
1987 **Suma y Narración de los Incas. Atlas.** [1551]. Madrid.

CALANCHA, Antonio de la
1974 **Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú.** 6 vols. I. Prado Pastor. [1638]. Lima.

CIEZA DE LEÓN, Pedro
1994 **Crónica del Perú.Guerra de las Salinas.** Cuarta Parte, vol.1. PUCP, [1553]. Lima.

Crónica del Perú. Primera Parte. PUCP. 1986. Lima.

COBO, Bernabé
1892 **Historia del Nuevo Mundo.** [1653]. Sevilla.

FERNANDEZ, el Palentino, Diego
1963 **Primera y Segunda Parte de la Historia del Perú.** B.A.E. T.154-133. Atlas. [1571]. Madrid.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1991 **Comentarios Reales de los Incas.** 2 vol. F.C.E. [1609]. México.

GONZALEZ HOLGUÍN, Diego
1989 **Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca.** UMSM. [1608]. Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe.
1980 **El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno.** Eds. J.Murra. R.Adorno y J.Urioste. 3 vol. Siglo XXI, [1615]. México.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos
1965 **Relaciones Geográficas de Indias.** Madrid.



LIRA, Jorge
1982 **Diccionario Kkechuwa-Español.** Bogotá.

MONZÓN, Luis de
1965 "Descripción de la Tierra del Repartimiento de Atunsora, Encomendado en Hernando Palomino, Jurisdicción de la ciudad de Guamanga, año 1586". **Relaciones Geográficas de Indias.** pp. 220-225. Madrid: Jimenez de la Espada.

MURÚA, fray Martín de
1987 **Historia General del Perú.** mans. Wellington. Crónicas de las Américas 35 Madrid. Historia 16. [1616].

POLO DE ONDEGARDO
1990 **El Mundo de los Incas.** Crónicas de las Américas 35. Historia 16. Madrid.

RAMIREZ VALVERDE, M.
1970) "La Visita a Pocona." **Historia y Cultura 4.** (1557).

RAMOS GAVILÁN, fray Alonso de
1976 **Historia de Nuestra Señora de Copacabana.** [1612]. La Paz: Universo.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1940 **Historia Índica.** Biblioteca del Congreso Argentino. Buenos Aires.

Estudios

ALBARRACIN-JORDAN, J.
1992 "Prehispanic and Early Colonial Settlement Patterns in the Lower Tiwanacu Valley, Bolivia." Diss. **Southern Methodist University.**

BINFORD, Michael et al.
1997 "Climate Variation and the Rise and Fall of an Andean Civilization".**Quaternary Research 47**: pp. 235-248.

BOUYSSE-CASSAGNE, Therese
1992 "Ethnology and Socio-Economy". **Lake Titicaca.**Eds. C. Dejoux and A. Iltis. pp. 473-494.
Lluvias y Cenizas. 1988. La Paz: HISBOL.
"Pertenencia Etnica, Status Económico y Lenguas en Charcas del siglo XVI." En: **Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo.** N.D. Cook (trans). UMSM. (1975) pp.312-327. Lima.

COOK, Noble D.
1975 **Tasa de la Visita General de Francisco Toledo.** Lima. UMSM.

D' ALTROY, Terence; V.WILLIAMS y B. BAUER
1998 "Inka Espansionism. A comparison of Radiocarbon and Historical Dates." (ms).

DEL RÍO, Mercedes

1996 "**Relaciones interétnicas y Control de Recursos entre los Aymaras del Macizo de Charcas.**" Tesis Doctoral (inéd). Universidad de Buenos Aires.

1990 "Simbolismo y Poder en Tapacarí". **Revista Andina** *8*. pp. 77-113.

"Memorias, Imágenes y Narraciones Aymaras. La Construcción Social del Territorio en los Valles Cochabambinos". En *prensa.*

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1981 "El Reino Aymara de Quillaca-Asanaque, Siglos XV y XVI". **Revista del Museo Nacional.** XLV. pp.175-274.

1969 "El Memorial de Charcas, Crónica inédita de 1582". **Cantuta.** Revista de la Universidad de Educación.

GISBERT, Teresa, et al.

1994 "El Señorío de los Carangas y los Chullpares del Río Lauca". **Revista Andina.** 12.2 pp. 427-48.

1986 **Arte Textil y Mundo Andino.** La Paz.

1988 **Historia de la Vivienda y los Asentamientos Humanos en Bolivia.** México: IPGH.

1987 "Los Cronistas y las Migraciones Aimaras." **Historia y Cultura 12.**

1980 **Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte.** La Paz.

GONZALEZ CARRE, Enrique.

1992 **Los Señoríos Chankas.** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos (INDEA).

Historia Prehispánica de Ayacucho. Ayacucho:Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo

1990 "Los Chancas.Proceso Disturbativo en los Andes." **Historia y Cultura 20.** pp. 11-48.

HYSLOP, John

1990 **Inka Settlement Planing.** Austin. U. of Texas P.

JULIEN, Catherine

1993 "Finding a Fit"Archaeology and Ethnohistory of the Incas". ***Provincial Inca. Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Imact of the Inca State.*** Ed. M.A. Malpass. U. Iowa P. pp.177-233.

KOLATA, A.L

1993 **The Tiwanaku:Portrait of an Andean Civilization.** Cambridge: Blackwel.

LARSON, Brooke.

1992 **Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia.** *Cochabamba 1500-1900.* Cochabamba: CERES/HISBOL.



LECOQ, Patrice

1997 "Patrón de Asentamientos, Estilos Cerámicos y Grupos Etnicos:el Ejemplo de la Región Intersalar de Bolivia". **Saberes y Memorias en los Andes.** In Memoriam Thierry Saignes Ed. y comp. T. Bouysse-Cassagne. :IFEA/CREDAL. pp. 59-89. Lima/Paris.

MEDDENS, Frank.

1984 "Report on the Archaeology of the Chicha/Sora Valley". **Current Archaeological Projects in the Central Andes.** Ed. Ann Kendall. BAR International Series. 210. pp. 133-151.

PÄRSSINEN, Martti

1992 **Tawantinsuyu The Inka State and its Political Organization.** Helsinki.

1989 "Torres Funerarias Decoradas en Caquiaviri". *Puma Punku 5.* pp. 9-31.

PÄRSSINEN, Martti y ARI SIIRIANNEN

1997 "Inka-style Ceramics and their Chronological Relationship to the Inka Expantion in the Southern Lake Area (Bolivia)". **Latin American Antiquity 8.** pp. 255-271.

ROWE, John.

1946 "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". **Handbook of South American Indians.** vol.2 ed Julian Steward. 183-330. Washington D.C. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.

1945 "Absolute Chronology in the Andean Area". **American Antiquity.** 10.3. pp. 265-284.

SCHRAMM, Raimund

1995 "Fronteras y Territorialidad. Repartición Etnica y Política Colonizadora en los Charcas (Valles de Ayopaya y Mizque)". **Espacios, Etnias, Fronteras.** A.Presta. comp. :ASUR. pp. 163-185. Sucre.

SCHREIBER, Katharina J.

1984 "Prehistoric Roads in the Carahuarazo. Valley. Peru". **Current Archaeological Projects in the Central Andes.** Ed. Ann Kendall. BAR, International Series 210. pp. 77-91.

1993 "The Inca Occupation of the Province of Andamarca Lucanas. Peru".**Provincial Inca. Archaeological and Ethnohistorical assessment of the Impact of the Inca State.** Ed M.Malpass, U.of Iowa P. pp. 77-116.

TORERO, Alfredo.

1987 "Lenguas y Pueblos Altiplánicos en Torno al Siglo XVI." **Revista Andina.** 5,2. pp. 329-405.

URRUTIA, Jaime.

1985 **Huamanga: Región e Historia, 1536-1770.** Ayacucho. Universidad Nacional San Cristobal de Huamanga.

WACHTEL, Nathan.

1981 "Los Mitimas del Valle de Cochabamba. Política de Colonización de Huayna Capac" **Historia Boliviana. I.1.**

Mercedes del Río

VESTIR E INVESTIR
HACIA UN ESTUDIO ICONOGRAFICO DE LA VESTIMENTA DE LOS FUNCIONARIOS ESTATALES EN BOLIVIA EN EL SIGLO XIX

Rossana Barragán

Considerando que el decoro nacional, la respetabilidad de los magistrados, y aun el desempeño de los destinos públicos exigen que los funcionarios se presenten con trajes que los clasifiquen, y hagan conocer por los demás ciudadanos..., he venido en decretar... el siguiente reglamento" *(Reglamento del 9 de Diciembre de 1829 durante la administración de Andrés de Santa Cruz. El énfasis es nuestro).*

...los hábitos añejos, las formas aristocráticas y todos aquellos resabios...de la corona de la Castilla que aun se conservan en la República...deben quedar sepultados para siempre en los memorables campos de Yamparaez...; ... el sistema de tratamientos ... es un flagrante sarcasmo que los principios republicanos condenan;... la respetabilidad no depende de meras formas... (Considerandos del Decreto del 25 de Diciembre de 1853 durante la administración de Manuel Isidoro Belzu).

La primera cita, extraída de un reglamento sobre el "vestir" de los funcionarios estatales, expresa, por una parte, la necesidad de "investirlos" frente a la sociedad pero también el "clasificarlos", es decir el jerarquizarlos internamente. Estas distinciones jerárquicas nos recuerdan lo que denominamos "ejes constitutivos y estrucuradores" del cuerpo jurídico adoptado en los años treinta del siglo pasado, que se encontraban articulados alrededor de la patria potestad, principio que establecía y articulaba las diferencias que hoy llamaríamos étnicas, de género y generacionales. Es decir las diferenciaciones realizadas entre

---

Rossana Barragán. Historiadora, es miembro de la Coordinadora de Historia.

bolivianos y ciudadanos, entre mujeres, entre hijos, y entre patrones y sirvientes, que revelan que la sociedad, con mecanismos sutiles y muchas veces poco explícitos, fue pensada como compuesta por diferentes grupos y castas. La igualdad jurídica, cimiento de la modernidad y uno de los supuestos pilares de los países emergentes, no estuvo, por tanto, completamente presente. En este contexto comprendemos mejor la segunda cita que identifica ese "vestir", que se acompañaba con un "sistema de tratamientos", con la aristocracia y la colonia, oponiéndola además a los "principios republicanos".

Ambas citas son además sólo dos extractos de un abundante e impresionante conjunto de leyes, decretos y reglamentos sobre el traje de las autoridades del nuevo estado. Nos preguntamos, entonces, qué se esconde detrás de la confrontación de perspectivas distintas expresadas en las citas sobre un asunto aparentemente banal e instrascendete como la vestimenta. En otras palabras, nos interrogamos sobre el significado e importancia que tenía el vestir como para haber originado una legislación específica y repetitiva. Desde los ojos del presente, ella nos puede parecer pintoresca e incluso ridícula. Abandonando este prejuicio de la actualidad, y con las preguntas en mente, analizamos la legislación sobre los trajes de los funcionarios intentando realizar una lectura de su significado social y evolución desde los incios de la república hasta fines del siglo XIX.

Los reglamentos más tempranos que encontramos datan de 1827-1830. Para entonces se establecieron tres tipos-base de trajes que en orden jerárquico de importancia eran:

1. El traje serio diplomático que consistía en casaca azul sin solapas y pantalón generalmente del mismo color.
2. El traje común diplomático.
3. El frac.

Si éstos eran los tres grupos o trajes-modelos de lo que hoy llamaríamos los funcionarios de la Admnistración Pública Estatal, al interior de cada uno de ellos existían también diferencias y distintivos como el sombrero, el bastón y las medallas.

Dentro del primer grupo (Cuadro 1), es decir entre los que vestían el traje serio diplomático se encontraban el Presidente, los Ministros de Estado y Ministros de la Corte Suprema de Justicia, de las Cortes Superiores, los Administradores y Personal de alto nivel de las reparticiones estatales en materia de hacienda (Renta y Correos, Casa de la Moneda, Jefes de Bancos), los Gobernadores y los Intendentes de Policía. Las diferencias jerárquicas internas se basaban en detalles de su traje y en el tipo de sombrero utilizado. El uso del bordado en el traje y el sombrero, así como las plumas y sus colores ordenaban esta jerarquía interna. En un primer sub-grupo estaban las más altas autoridades que se distinguían porque su casaca

CUADRO 1

LA JERARQUIA EN LOS TRAJES EN 1827-29 (1830) GRUPO I[1]

	PRESIDENTE	MINISTRROS Y SECRETARIOS	ADM. Y CONTAD. RENTAS Y CORREOS	ADM. TESORO Y CASA MONEDA	CONTAD. SUBALT. INTERVENTOR CORREOS; JEFES BANCOS	JUSTICIA CORTE SUPREMA	JUSTICIA CORTE SUPERIOR	JUSTICIA JUECES DE LETRA	RECTORES	INTENDENTE POLICÍA	GOBERNADORES
TRAJE SERIO DIPLOMÁTICO Casaca azul con o sin solapas											
Bordados con oro,cuello, botas, carteras, falda contorno	• calzón y media blanca										
Bordados con plata, cuello y botas		•	• calzón, chupín azul; medias blancas	• con solapa calzón, chupín azul; medias blancas	• con solapas						
Sin bordados						•	•	•	•	•	•
TOGA						•	•	•			
SOMBREROS											
Galoneado de oro con plumas blancas	•										
Galoneado con galón de plata			•								
Apuntado con plumas negras s/esp.		•		•		•[3]	•[2]				
Apuntado sin plumas					•[2]			•[2]		•	•
MEDALLAS											
De oro con cadena en cuello						•					
De oro con cinta en cuello							•				
De oro en ojal			•								
De plata en ojal								•			
De plata				•							
BASTONES	•	•	•	•	•	•	•	•		•	•

1. Fuentes: Decreto del 27 de diciembre de 1827; Reglamento del 9 de diciembre de 1829 y Resolución del 1 de marzo de 1830. Son l as mismas fuentes para el cuadro 2 y 3.
2. No se especifica si es apuntado.
3. No se especifica el color de las plumas.

llevaba bordados de oro en el cuello, carteras, falda, contorno y botas (Presidente) o bordados de plata en el cuello y botas (Secretarios de Estado o Ministros de Estado[1], Administradores y Contadores). Los bordados de oro del Presidente se acompañaban del uso del bastón y, de forma privativa, de la banda tricolor, de una espada, un sombrero galoneado de oro con plumas blancas y el penacho nacional[2]. El Vice-Presidente tenía el mismo traje[3]. En el orden jerárquico siguiente se encontraban los altos funcionarios de Rentas y Correos, con sombrero con galón de plata mientras que los Secretarios de Estado llevaban sombrero apuntado (es decir afilado y no redondo), con plumas negras. En un segundo sub-grupo estaban los que tenían el traje sin bordado (Magistrados o Ministros de las Cortes, Jueces, Gobernadores e Intendentes de Policía). Las diferencias entre ellos se situaban a nivel del tipo de sombrero utilizado. Los Ministros de las Cortes llevaban, al igual que los Ministros de Estado, sombrero con plumas negras mientras que los Jueces de Letras e Intendentes tenían sombreros sin plumas. Todos ellos tenían derecho, además, a usar bastones. Finalmente, algunos funcionarios llevaban medallas distintivas. Los Administradores de Renta y Correos, altos en la jerarquía, tenían una medalla de oro en el ojal y los del Tesoro y Casa de la Moneda una de plata. Entre los representantes de la Justicia, la medalla con cadena de oro colgada al cuello era la distinción de los Magistrados de la Corte Suprema mientras que la medalla de oro de los de la Corte Superior debía pender de una cinta. Finalmente, los Jueces llevaban una medalla de plata en el ojal. En el anverso de la medalla debía colocarse el jeroglífico de la justicia con la inscripción de la Corte Suprema o Corte Superior de Justicia y al reverso el emblema de la libertad con la inscripción de *Libres por la Constitución*[4]. A partir de 1829, tanto Ministros de la Corte Suprema como de las Cortes Superiores debían llevar, en ejercicio, la toga de los "oidores de las antiguas Audiencias"[5]. Posteriormente, en 1830, se dispuso que los Administradores del Tesoro y Correo llevaran calzón y chupín azul con medias blancas y sombrero apuntado con ribete de cinta[6]. Seis años después, en 1836, se cambió y/o determinó el color del pantalón; se extendió el uso del bordado a algunas partes del traje y se establecieron algunos otros distintivos para los más altos funcionarios. El color de la chupa y calzón de los funcionarios de la Renta se cambió de azul a blanco. Los contadores y el administrador de Correo debían tener en la casaca y en las carteras "el mismo bordado que usan en el collarín y vueltas", además de llevar en el sombrero una orla de pluma negra fuera del galón. Los Contadores fiscales debían, por su parte, usar casaca redonda con el "bordado en el collarín y vueltas y en las carteras". El Secretario tenía el mismo uniforme pero con "botón blanco sin bordado y sombrero apuntado". Los administradores del Tesoro público, los principales de correo y los Jefes de oficina de las casas de moneda y rescate llevaban, igualmente, la casaca redonda. Se prohibió, además, a cualquier empleado de hacienda, usar pantalón o cambiar la forma o el color de los trajes que les fueron designados[7].

SOMBREROS «APUNTADOS»

Sombrero del Presidente
José Ballivian



Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

Ambos tienen plumas blancas, privativas de los presidentes. Nótese además el galardonado de oro, el penacho tricolor y la escarapela tricolor.

Sombrero del Presidente
Narciso Campero



Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

NR:Todas las fotografías provienen del Museo de la «Casa de la Libertad». Agradecemos sincera y profundamente al Dr. Querejazu, Director, y a su personal, por habernos autorizado tomar fotos para su reproducción.

Dentro del segundo gran grupo (Cuadro 2), estaban los que llevaban el traje común diplomático siendo los sombreros y bastones los que establecían las diferencias internas. Sorprende, en primer lugar, que el Prefecto tuviera un traje "inferior" en jerarquía a los Gobernadores que eran sus subalternos, aunque tenía atributos de los funcionarios de la más alta jerarquía como el uso del sombrero apuntado con plumas negras. El resto tenía sombreros apuntados pero sin plumas. Los Jueces de Paz y los Comisarios de Policía eran además los únicos que podían usar bastón, aunque sin borlas. En lo que concierne a los funcionarios subalternos de justicia, se determinó, de manera paralela a la instauración de la toga entre los Magistrados de las Cortes, el uso de la "ropilla" sobre el vestido negro para los relatores y "la capa corta de los antiguos escribanos de cámara" para los escribanos. Los demás dependientes tenían el traje común diplomático con sombrero redondo[8].

Finalmente, dentro del tercer gran grupo (Cuadro 3), entre aquellos que llevaban frac, ya sea con pantalón o calzón corto, los sombreros eran también apuntados pero sin plumas y con bastón con borlas los relacionados a lo que hoy denominamos el Poder Ejecutivo (Prefectura y Ministerios).

En 1843, el esquema es muy similar aunque ya no se menciona a los que llevan frac (Cuadro 4). Los funcionarios se incrementaron como consecuencia del propio crecimiento del estado y lo que los diferenciaba fue el uso del traje diplomático serio o común. Lo nuevo radica en una mayor diferenciación en los detalles del traje y el sombrero. En general se impone un estilo más cargado. Los bordados en el cuello y botas en los trajes de los más altos funcionarios se hacen extensivos a otras partes (pantalón y rediente en filetes). La lógica es que los distintivos más altos bajan en jerarquía, o, para decirlo de otra manera, los funcionarios van apropiándose de los distintivos jerárquicos de las escales superiores. Los bordados en las carteras, falda y contorno, atributos privativos de la casaca del Presidente en 1827, se hacen extensivos, por ejemplo, a los Ministros. Algo parecido sucede con los sombreros. El galoneado de oro que sólo llevaba el presidente, lo empiezan a usar los Ministros de Estado. El sombrero apuntado con plumas (suponemos negras) de los Ministros de la Corte Suprema, se presenta ahora mucho más complicado: "apuntado, orlado con penacho de plumas negras", y lo llevan también los de Correos y del Crédito Público. Los de la Corte Superior, que antes tenían sombrero sin plumas, ahora lo llevan orlado, con plumas negras pero sin penacho. Se determinó, además, que cuando usaran toga llevaran un morrión de seda con o sin penacho de plumas[9]. Finalmente, todos a los que nos referimos llevaban bastones con borla.

En el segundo grupo, entre los de vestido común diplomático (Cuadro 5), los únicos que llevaban distintivos de los más altos funcionarios del

CUADRO 2

LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1827-29 (30). GRUPO II

	TRAJES			SOMBREROS			
	Traje común diplo-mático	Ropilla y capa corta	Bandas	Apun-tado con plumas negras	Apun-tado sin plumas	Redondo	BASTÓN SIN BORLAS
PREFECTOS	●		Verde y ancarnado con cinta y borlas amarillas de izq. a derecha	●			●
JUSTICIA JUECES DE PAZ	●		●		●		●
COMISARIOS POLICÍA	●		●		●		●
JUSTICIA RELATORES		● ropilla			●[4]		
JUSTICIA ESCRIBANOS		● capa corta			●		
JUSTICIA SUBALTERNOS	●					●	

4 No se especifica si es con plumas o no.

CUADRO 3

LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1827-29 (30). GRUPO III

	TRAJE		SOMBREROS		BASTÓN
	Frac, pantalón, chaleco medias negras, corbata blanca	Frac, calzón corto, chaleco, medias Negras (1830)	Apuntado	Redondo	Con borlas
OFICIALES MAYORES DE MINISTROS	●		●		
OFICIALESDE MINISTROS	●			●	
OFICIALES Y FUNCIONARIOS JUSTICIA	●		●		
JUECES DE COMERCIO (en 1830)		● todo negro	● sin plumas		●
SECRETARIOS PREFECTURA (en 1830)		● todo negro	● sin plumas		●

JOSÉ BALLIVIÁN



Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

Obsérvese el bordado transversal y el de las mangas.

La faja transversal y la cinta tricolor eran atributos del Presidente.



Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

Nótese el «galardonado de oro» del pantalón y el bastón con empuñadura de oro.

CUADRO 4
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1843. GRUPO I[5]

	MINISTROS SECRETARIOS	CONTADOR MAYOR RENTAS	DIRECTOR CRÉDITO PÚBLICO	ADM. CORREOS	JUSTICIA CORTE SUPREMA	JUSTICIA CORTE SUPERIOR	AUDITOR EJÉRCITO	INTENDENTE POLICÍA	OFICIALES MIN. DE ESTADO	RECTORES UNIV. Y COLEGIO	ADM. TESORO, ADUANA, BENEF., JEFES CASA MONEDA CORREOS, CONTAD., FISCALES, INTERVENTORES
TRAJE **Casaca azul, pantalón azul, medias blancas**											
Bordados de oro cuello botas, carteras, rediente en los filetes	●										
Bordado el pantalón					●	●					
Bordados en plata, cuello botas, carteras, rediente en filetes		●	●	● casaca sin rediente							
TOGA					●	●					
Sin bordados							●	●	● con galón de oro	●	●[6]
SOMBRERO											
Galoneada de oro con plumaje negro	●										
Morrión de seda con plumas negras					●						
Morrión sin penacho						●					
Sombrero apuntado orlado con penacho de plumas negras					●						
Sombrero apuntado orlado con (sin penacho) plumas negras		● guarnecido con galón de plata	● guarnecido con galón de plata	●		●	●				
Sombrero apuntado sin plumas								●		●	●
BASTÓN											
Con borla	●	●	●	●	●	●	●	●			

5. Fuente: Ley del 14 de junio de 1843. Es la misma fuente para el cuadro sigüiente

6. Como no se menciona bordados, suponemos que el traje es simple.

grupo anterior fueron los Prefectos que utilizaban el sombrero apuntado con plumas negras y el bastón con borlas mientras que el resto llevaba el sombrero apuntado pero sin plumas. Para quienes se explicita el uso del frac es para los vocales del Consulado cuyo saco debía tener botón amarillo. Debían, además, vestirse con pantalón y chaleco blanco, sombrero redondo "con presilla de canelón de oro", bastón con borlas y la "escarapela nacional"[10]. Finalmente, los miembros del Protomedicato llevaban como distinción los emblemas de Esculapio en los dos lados del cuello, bordados con plata, pantalón de color ante, sombrero apuntado sin plumas y bastón con borlas[11].

Esta estricta reglamentación de los trajes se acompañaba de un ceremonial de tratamiento, es decir que se legisló expresamente la forma y maneras de dirigirse a las autoridades en función de su rango y jerarquía. (Ver cuadro 4b).

Se dispuso, igualmente, un orden para la asistencia a las ceremonias cívicas y religiosas, (Ver gráfico A.1 y A.2) estrechamente ligadas en el siglo XIX. La presencia de los representantes de la Iglesia era fundamental como poder que legitimizaba a los representantes del poder secular, dándose además un paralelismo entre la jerarquía de la Iglesia y la del Estado. Así, el Cabildo Eclesiástico, la más alta jerarquía de la Iglesia, debía recibir al Gobierno y Presidente en la puerta de la Iglesia presentándole el agua bendita. El Presidente debía además estar flanqueado por dos capellanes[12]. "Las otras corporaciones" estaban acompañadas de "dos presbíteros de sobrepelliz y estola y 4 seminaristas de dalmática" que administraban la paz a las alas derecha e izquierda (Ver gráficos) desde el Vicepresidente hasta el Prefecto inclusive, y desde el Presidente de la Corte Suprema hasta el Presidente de la Corte Superior respectivamente. La paz era dada desde allí, hasta los que ocupaban sillas, por presbíteros sin estola, estando los de las bancas, al igual que el Claustro y Colegio, a cargo de los seminaristas[13]. Los que formaban las segundas hileras, en cambio, no recibían paz, ni palma ni cera[14].

En 1848, bajo la administración de Belzu, se expidió un decreto prohibiendo tanto los trajes como los tratamientos porque constituían "formas aristocráticas...resabios... de la corona de Castilla" y contrarios a "los principios republicanos"[15]. En ocasiones de etiqueta, el vestuario debía consistir en sólo el "traje diplomático"[16]. Los distintivos radicaban entonces en las medallas, sombreros y bastones[17]. Los Ministros de Estado debían llevar, al igual que los de la Corte Suprema, una medalla con el emblema del libro de la Constitución y en el reverso el jeroglífico de la Libertad con la inscripción del Ministerio[18]. El bastón, por otra parte, debía ser con borla de oro y para los que ejercían jursidicción bastón con borla color oscura[19]. Junto con los de la Corte Suprema y Prefectos, llevaban además orla y penacho de pluma negra en el sombrero mientras que los vocales

CUADRO 4b

Ceremonial de tratamiento en 1843

	1827	1843	
Presidente de las Cámaras del Congreso, Corte Suprema Justicia, Capitanes generales del Ejército	*Vuestra Excelencia V. E*	Presidente Pdte. de las Cámaras del Congreso, Pdte. de la Corte Suprema de Justicia Pdte. de la Corte Suprema Marcial Capitanes generales del Ejército	*Vuestra Excelencia V. E*
Ministros (de Estado) Ministros Diplomáticos Mayores Generales de Ejército Presidente Corte Suprema Ministros de las Cortes Superiores Consejos o Tribunales Militares Prefectos	*Vuestra Gracia V. G.*	Ministros de estado Ministros Diplomáticos Mayores Generales de Ejército Presidente Corte Suprema Consejos de Guerra de Grales. Corte Marcial Prefectos	*Vuestra Gracia V. G.*
Arzobispos Obispos Cabildos Eclesiásticos	*Señoría Ilustrísima V. Ilma.*		
Presidentes de Cortes Superiores Generales, Comandantes, de distrito o división Ministros de la Corte Suprema	*Señoría Ilustre V. I.*	Cortes Superiores de Distrito	*Vuestra Rectitud V. R.*
		Tribunal General de Cuentas Directores de Crédito Público	*Vuestra Justificación V. J.*
		Vocales del Consejo nacional Vocales de Corte Suprema Generales de División Presidentes de las Cortes Superiores de Justicia	*Muy Ilustre Señor M. I. S.*
Generales de Brigada, Coroneles, Encargados de Negocios y agentes diplomáticos Intendentes de policía, Ministros de Cortes Superiores Rectores de Universidades Oficiales mayores de ministros Contadores	*Vuestra Senoría U. S.*	Vocales de las Cortes Superiores Generales de Brigada Coroneles de Ejército Consejos de Guerra ordinarios Encargados de Negocios y agentes diplomáticos Administrador general de Correos Intendentes de policía Tribunal de Protomedicato Consulado Dignidades y Canónigos de Catedrales Vicarios generales de Ejército Rectores de las Universidades y colegios Oficiales Mayores de Ministerios	*USIA U. S.*

GRÁFICO A.1

ORDEN Y JERARQUÍA EN CEREMONIAS PÚBLICAS EN 1829 Y 1833

TABERNÁCULO - ALTAR

Edecanes Jefes y Oficiales Ejército	1 Canónigo	PRESIDENTE	1 Capellán Canónigo	Claustro Rector
	Corte Suprema de Justicia Presidente	Sillas terciopelo, cojines terciopelo con galón de oro y borlas en extremos	Vice-Presidente Ministro Interior Ministro Hacienda Ministro Guerra Ministros Extranjeros	
	Ministros C.S.J. Corte Superior Presidente	Sillas terciopelo, cojines terciopelo con galón de oro sin borlas	Generales Ejército Prefecto	
	Rector Colegio Nacional	Sillas de terciopelo	Contador General Administrador General Correos Auditor General Ejército	
	Jueces de Letras Agente Fiscal Jueces de Paz	Bancas con respaldo forradas en terciopelo o damasco	Intendente Policía Administrador Tesoro y Aduana Gobernadores Provinciales Secretario Prefectura Interventor Correos Comisarios Policía	
		Sillas forradas en damasco		Oficiales Mayores y Primeros de Ministerios
Relatores Secretarios		Sillas sin cubierta		
Subalternos		Bancas		Ayudantes de las Prefecturas Ayudantes Min.

GRÁFICO A.2

TABERNÁCULO - ALTAR



Fuente: Reglamento del 9-Dic. 1829 y Orden del 1-Abril-1833.

CUADRO 5
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1843. GRUPO II

	TRAJE		SOMBRERO			BASTON CON BORLAS	BANDA
	Vestido común diplomático	Ropilla y capa	Apuntado con plumas negras	Apuntado sin plumas	Redondo		
PREFECTOS			•			•	Verde y punzó izq. a derecha
GOBERNADORES	•			•		•	punzó izq. a derecha
JUECES DE LETRAS	•			•			
STRIOS. CONSEJO NACIONAL	•			•			
STRIOS. PREFECTURA	•			•			
PROTOMÉDICATO	•			•			
AGENTES FISCALES	•			•			
CONSULADO	•			•			
SINDICOS PATRICIOS (a partir 1838)	•			•		•	
RELATORES ESCRIBANOS	•	•			•		

CUADRO 6
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1854. GRUPO I[7]

	CASACA			PANTALÓN		SOMBREROS					BASTÓN		FAJA
	Casaca azul bordada de oro en el cuello boca mangas carteras faldas contorno	Casaca azul bordada de oro en el cuello boca mangas y carteras		Bordado galonado	Azul alonado	Con galón de oro orla de plumas blancas y penachonal	Con galón de oro con orla de plumas blancas	Con orla de plumas negras	Sin plumas	Apuntado sin galón ni orla	Bastón con borlas de oro	Bastón con borlas de plata	Amarilla con pasadores y borlas de oro
		con redientes	sin redientes	ancho									
PRESIDENTE	•			• grana		•					•		
MIN. ESTADO		•		• carmesí 2 dedos de ancho			•				•		•
PREFECTOS			•		• 1 dedo de ancho			•			• amarilla, sede		
CONTADORES MAY. RENTAS JEFES DE OFICINAS		• de plata		•				• galón plata				•	
ADM. CORREOS			•	•				• galón plata				•	
ADM. TESORO OTROS ADM.			•	•					•				
INTENDENTES DE POLICÍA											•		
OFICIALES MAYORES Y JEFES DE MIN.		• sin bordado en cuello ni botamangas		• galoneado de oro de 2 dedos de ancho						•			

7. Fuente: Resolución del 1 de enero de 1853. Es la misma fuente para el cuadro siguiente.

CUADRO 7
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1854. GRUPO II-III

	CORTE SUPREMA	CORTE SUPERIOR	RECTORES Y UNIV.	JUECES DE LETRAS	GOBERNADORES	JUECES DE PAZ Y AGENTES FISCALES
TRAJES						
Traje serio diplomático	•	•	•	•	•	
Traje común diplomático						•
TOGA	•					
SOMBREROS						
Morrión de seda y plumaje negro	•					
Apuntado con orla y penacho de plumas negras	•					
Apuntado con orla sin penacho		•				
Apuntado sin plumas			•	•	•	
BASTÓN						
Bastón con borlas	•			•	•	
Bastón sin borlas			•			•
Medalla	•	•				
Faja					punzó con pasadores de seda	

BORDADOS DE LOS TRAJES



Fotos del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

CUADRO 8
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1860-1869[8]

	PSDTE	MIN. ESTADO 1860	MIN. ESTADO 1868	PREFECTOS 1868	FISCAL GENERAL 1868	CONTADOR MAYOR DEL T.C.1868	CORTE SUPREMA Y DE DISTRITO O SUP. 1860 1868	OFICIALES MAYORES DE MINISTERIOS STRIOS LEGACIONES IERA. CLASE CÓNSULES	OFICIALES IEROS. MIN. JEFES SECCIÓN, STRIOS LEGAC. 2DA CLASE. CÓNSULES
TRAJE		•							
Petifrac azul botonadura con armas rep.									
Pantalón azul con tira bordada	•				20 líneas ancho	15 líneas	15 líneas	10 líneas	
Pantalón azul con galón o tira de oro		•	•	•					
Casaca azul abierta bordada con oro	• cuello, pecho, botas, carteras faldas y contornos		• cuello, pecho, botas, carteras faldas y contornos	• cuello, bocamangas, carteras. Botonadura armas Rep.	• cuello, bocamangas, carteras y remates con filete de oro en contorno	• casaca sin filete		• cuello, bocamangas, carteras y remate. Botonadura armas Rep.	• sin bordado pero con oro en contorno
Casaca negra, abierta y pantalón negro							común diplomático •		
Chaleco y corbata			blancos	blancos	blancos	blancos	negros	blancos	
SOMBRERO									
Galoneado orlado de plumas blancas	• penacho tricolor	•							
Galoneado de oro con orla y plumas blancas			•						
Armado con orla negra y franja de oro				•					
Armado con galón de oro, orla negra					•	•			
Orlado con orla franja y cabos negros							•		
Armado con orla negra franja y cabo de oro								•	
Armado sin orla ni franja con cabos negros									•
ARMA	Espada	Espadín		Espadín	Espadín				
FAJAS Y CINTAS		tricolor con pasadores bordados y borlas de oro		banda verde y punzó			escarapela tricolor y verde, y punzó		
BASTÓN									
Con borlas de oro		•[9]	•	•	•	•	•		
Con borlas negras								•	
Blanco	•								

8. Fuente: Decreto del 13 de noviembre de 1860 y Decreto del 1 de abril de 1868.
9. No se especifica si es con borlas de oro o negras.



Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

Nótese en estos trajes el menor bordado en el cuello y mangas.

Ambos tienen sin embargo botonadura de oro.

Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

Pantalón con galardonado de oro.

CUADRO 9
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1860-1868[10]

	TRIBUNALES DE PARTIDO, DIPUTADOS TERRITORIALES; JUECES DE COMERCIO; INSTRUCTORES 1860	PRESIDENTES, VOCALES DE TRIBUNALES DE PARTIDO, JUECES DE COMERCIO E INSTRUCTORES 1868	PRIORES Y VOCALES DE CONSULADOS DE COMERCIO 1868	SECRETARIOS TRIBUNALES; NOTARIOS, ACTUARIOS DE JUZGADOS 1868	JEFES OFICINAS CASA MONEDA Y BANCOS; ADMINISTRADOR TESORO Y ADUANA	INTENDENTES POLICÍA Y SUBPREFECTOS	CONTADORES, FISCALES Y ADM. CORREOS
TRAJE							
Frac azul con botonadura armas Rep.	Vestido negro común diplomático	•	•	•	•	•	
Frac azul sin botonadura armas Rep.							•
Pantalón azul negro		•	•	•	con franjas de oro de 15 líneas ancho	con franjas de oro de 15 líneas	con franjas de oro de 10 líneas
Chaleco y corbata	negros	negros	blancos	negros	blancos	blancos	blancos
SOMBRERO							
Redondo		•	•	•	•		•
BASTÓN							
Con borla negra		•	• (los priores)			•	
Sin borlas					•		

10. Fuente: Decreto del 13 de noviembre de 1860 y Decreto del 1 de abril de 1868.

CUADRO 10
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1871[11]

	MINISTROS DE ESTADO	FISCAL GENERAL	FISCAL DE DISTRITO	MIN. CORTE SUPREMA	MIN. CORTE DISTRITO	GENERALES Y CORONELES ACTIVOS	FISCALES	CANCELARIOS	PREFECTOS	OFICIALES MAYORES	PRESIDENTES MUNICIPIOS	RECTORES COLEGIOS
VESTIDO SERIO DIPLOMÁTICO												
CINTAS		tricolor en ojal izquierdo	punzó							punzó y verde en ojal		
MEDALLAS		•		con cinta tricolor	bicolor; punzó y verde		•	• con cinta punzó				
BASTÓN CON BORLAS ORO	•	•	•			•		•	•		•	
BASTÓN CON BORLAS NEGRAS				•	•							•
CHALECO BLANCO	•								•			
CHALECO NEGRO		•	•	•	•		•					
BANDA									bicolor punzó y verde			

11. Fuente: Decreto del 30 de marzo de 1871. La reglamentación sobre los trajes en 1883 es muy similar a ésta, ver Decreto del 10 de mayo de 1883.

de los Tribunales de Alzadas, Contadores Mayores, Cancelarios y Jefes de las oficinas de Hacienda tenían derecho a sólo orla en su sombrero, siendo ya sencillo para todos los demás[20].

Sin embargo, en 1854, y bajo la propia administración de Belzu, se volvió a la distinción de los trajes de los funcionarios públicos para "que signifiquen la categoría en que la ley los coloca"[21]. Es posible, aunque no tenemos información al respecto, que el retorno a la etiqueta se diera por la propia oposición de los funcionarios. Ahora la distinción en los trajes parece seguir no sólo un orden de jerarquía y autoridad entre todos los funcionarios sino una divisón entre el poder ejecutivo y el poder legislativo. Así, casi todos los del primer grupo llevan la casaca azul con el pantalón azul (Cuadro 7), mientras que los segundos el traje serio diplomático (Cuadro 8). Los Prefectos se encontraban en el primer grupo, lo que supone que han sido igualados al resto de los del poder ejecutivo. Los Ministros de las Cortes, en cambio, pasaron al segundo grupo. Dentro del primer grupo (Cuadro 8), los distintivos se afinaron en torno al pantalón y a los bastones. Se establecieron colores y galoneados para los pantalones: grana para el presidente, carmesí para los Ministros de Estado y, galoneados de un ancho preciso para los Ministros de Estado, Oficiales Mayores, Jefes de Ministerios y Prefectos. Al igual que en 1843, algunos detalles privativos de algunas autoridades se extendieron hacia otras. Es el caso del color blanco de las plumas que sólo utilizaba el Presidente y del que comienzan a investirse también los Ministros de Estado. En cuanto a los bastones, la distinción no se basa ahora entre los que llevan o no borla, sino en el tipo de borla: de oro para unos, de plata para otros. En el segundo grupo (Cuadro 8) se encontraban la mayor parte de los relacionados a la Justicia (Corte Suprema, Superior, Jueces de Letras y Jueces de Paz) utilizando el sombrero, con o sin plumas. Los bastones en este caso eran con borlas y sin borlas.

En 1860, 1868, la moda cambió. Se estableció, por una parte, el frac con botonaduras y el uso de chalecos (Cuadro 9 y 10). El llamado petifrac se convirtió en el traje de los Ministros de Estado. Por otra parte, la casaca azul abierta bordada con oro la llevaban altos funcionarios y la casaca negra los altos representantes de la Justicia. El color del chaleco, corbata y plumas del sombrero constituyó el distintivo entre los del Poder Ejecutivo y Judicial: los primeros llevaban color blanco, los segundos color negro (comparar Cuadro 9 y 10). Y a ellos se añadió el uso del espadín para los más altos funcionarios del Poder Ejecutivo (Cuadro 9). Finalmente, el pantalón, de color azul, llevaba galón o tira de oro cuyo ancho variaba en función de la jerarquía: cuanto más ancho, más alto el sitial en el Poder Ejecutivo. A diferencia de 1843, el uso de los bastones con borlas de oro se hizo extensivo a gran parte de los funcionarios. La diferencia entre los funcionarios del poder ejecutivo radicaba entonces, y como antes, en las partes bordadas que llevaban en la casaca y en las fajas. En lo que respecta

a los funcionarios del Poder Judicial, ellos usaban frac negro y pantalón negro en vez de azul, con chalecos negros en unos casos y blancos en otros; sombreros redondos y bastones con borla negra (Cuadro 10).

En 1871, el Presidente fue uno de los únicos que conservó, con su traje militar, un sombrero galoneado de oro y orlado de plumas blancas con el penacho tricolor, además de la medalla nacional, una cinta, una banda y una faja tricolor. El resto fue uniformado en torno al modelo del vestido serio diplomático. El color del chaleco diferenciaba a los del Poder Ejecutivo y Legislativo y a ello se añadió un tipo de bastón específico: para los primeros con borla de oro, para los segundos con borla negra (Cuadro 11). La distinción al interior de cada uno de ellos se basó en detalles muy pequeños: cintas en los ojales y medallas. Paralelamente, se determinó también la supresión de los tratamientos oficiales por considerárselos "resabio de los antiguos hábitos del réjimen colonial en América y que en nada contribuyen al prestijio de la autoridad, que solo emana de la ley" (Circular del 19 de Diciembre de 1872). Finalmente, en 1894-1897, un reglamento sobre trajes y asistencias oficiales estructuró la jerarquía en torno a las medallas, cintas y bastones. Estos eran con borla de oro para los más altos dignatarios, y con borla negra para el resto (Cuadro 12).

Después de esta lectura podemos concluir señalando que la legislación sobre los trajes cumplió simultáneamente con tres objetivos : fundar una nueva legitimidad para el nuevo estado marcando y delimitando de manera visible, clara y rotunda a sus representantes y el poder que detentaban frente a la sociedad; resaltar la jerarquía estatal interna de tal manera que se vea y se lea que no todos tenían el mismo poder; y, finalmente, dotarlos de legitimidad frente a la sociedad en ausencia ya de las figuras monárquicas y reales. Se trataba, en otras palabras, de "investir" y "vestir" al poder. La detallada y abundante legislación sobre los trajes de los funcionarios estatales nos demuestra, de manera muy clara, que ellos fueron claves para imponer la autoridad, jerarquizar la sociedad y legitimizar el nuevo poder estatal. El tema del traje fue, por consiguiente, algo muy "serio" para las elites gobernantes. Pero la gente encontró también sus formas burlescas de ridiculizar ciertos principios sobre los cuales se asentaba la sociedad e indudablemente el baile conocido como de los "doctorcitos", con sus bastones retorcidos y el traje negro aparentemente impecable fue una de ellas, apuntando así al corazón y nervio del sistema.

CUADRO 11
LA JERARQUÍA EN LOS TRAJES EN 1894-97[12]

TRAJE DE ETIQUETA	MEDALLAS	FAJAS	CINTAS	BANDAS	BASTONES con BORLA DE ORO	BASTONES con BORLA NEGRA
PRESIDENTE	Del libertador			Tricolor	•	
VICEPRESIDENTE	de oro en el cuello con cinta tricolor				•	
MINISTROS DE ESTADO		Tricolor			•	
FISCAL GENERAL			Tricolor en ojal izquierdo de frac		•	
FISCALES DE DISTRITO			Bicolor en ojal izquierdo de frac			
MINISTROS DE LA CORTE SUPREMA	pendiente con cadena de oro				•	
MINISTROS DE LAS CORTES DE DISTRITO	pendiente con cinta bicolor punzó y verde					•
VOCALES DEL TRIBUNAL NAL. DE CUENTAS Y DEL CRÉDITO			Tricolor entre ojales de la vuelta izquierda del frac		•	
CANCELARIOS	pendiente con cinta punzó				•	
PREFECTOS				Bicolor punzó y verde	•	
SUB-PREFECTOS				Punzó		•
OFICIALES MAYORES			Bicolor punzó y verde en ojal de frac			•
INTENDENTES DE POLLICÍA; DE SEGURIDAD; FISCALES DE PARTIDO Y AGENTES FISCALES			Punzó en ojal del frac			
DIRECTOR DE CORREOS; DE CONTABILIDAD, DEL TESORO NACIONAL, INSPECTOR GRAL. ADUANAS, DE BANCOS, PSDTES. CONSEJOS MUN.; GENERALES Y CORONELES EN SERVICIO					•	
JUECES DE PARTIDO FISCALES DE PARTIDO PSDTES. JUNTAS MUNICIPALES INTENDENTES POLICÍA						•

12. Decreto del 17 de marzo de 1894 y Decreto del 22 de marzo de 1897.

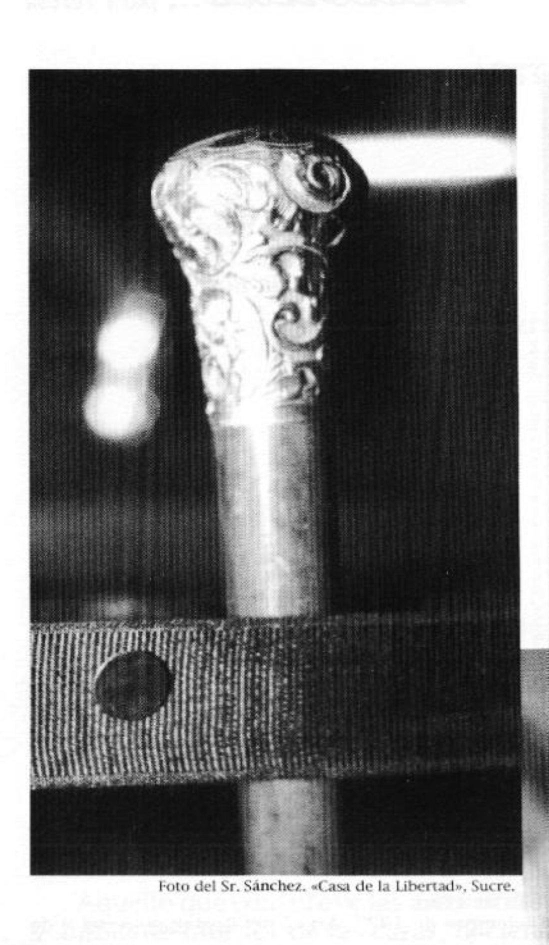


Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

Bastones con empuñadura de plata y oro.

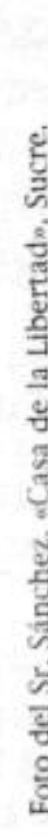


Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.


Foto del Sr. Sánchez. «Casa de la Libertad», Sucre.

Detalle del bordado. Botonadura en oro con el escudo de Bolivia.

NOTAS

1. En 1829 se señaló sin embargo que el traje de los secretarios de estado no debía tener "bordado en las faldas" (Ver Art. 3 del Reglamento del 9 de Diciembre de 1829). Todas las fuentes citadas provienen de la *Colección Oficial de Leyes, Decretos, Ordenes y Resoluciones* y de los *Anuarios Administrativos* del siglo XIX consultados en el Archivo y Bibioteca Nacional de Bolivia.
2. Art. 1 del Reglamento del 9 de Diciembre de 1829.
3. Ver Art. 1 y 2 del Decreto del 27 de Diciembre de 1827; Art. 2 del Reglamento del 9 de Diciembre de 1829.
4. Art. 5 y 6 del Decreto del 27 de Diciembre de de 1827.
5. Art. 4 y 5 del Reglamento del 9 de Diciembre de 1829.
6. Art. 4 de la Resolución del 1 de Marzo de 1830.
7. Arts. 1-6 del Decreto del 17 de Noviembre de 1836.
8. Art. 8 del Reglamento del 9 de Diciembre de 1829.
9. Arts. 4 y 5 de la Ley del 14 de Junio de 1843.
10. Art. 13 de la Ley del 14 de Junio de 1843.
11. Art. 14 del Decreto del 14 de Junio de 1843.
12. Art. 9 y 10 de la Orden del 1ero. de Abril de 1833.
13. Art. 11 de la Orden del 1ero. de Abril de 1833.
14. Art. 16 de la Orden del 1ero. de Abril de 1833.
15. Art. 1 y 2 del Decreto del 25 de Diciembre de 1848.
16. Art. 4 del Decreto del 25 de Diciembre de 1848.
17. Resolución del 23 de Junio de 1849.
18. Art. 2 de la Resolución del 23 de Junio de 1849.
19. Art. 4 de la Resolución del 23 de Junio de 1849.
20. Art. 6 de la Resolución del 23 de Junio de 1849.
21. Considerando 1 de la Resolución del 1 de Enero de 1853.

ARTES ÚTILES EN LA COLONIA

Laura Escobari de Querejazu

El término *artes útiles* se usa para designar la ejecución de muebles, orfebrería, platería, cerámica, rejería, tapices o vestuario. También se las ha llamado *artes decorativas, artes industriales* o *artes menores.* Denominar a estos objetos como *artes decorativas* es atribuirles una connotación suntuaria que en realidad no tuvieron, siendo que su identidad combinaba simplemente belleza y utilidad. Quizá *arte decorativo* puede designar todavía a aquél aplicado en algunos elementos de arquitectura. Denominar *arte industrial* a objetos previos a la época de la industrialización tampoco es apropiado y la acepción *artes menores* muchas veces resta valor artístico.

Aquello que constituye las *artes útiles* comprendía el adorno, mobiliario y ambiente interior de las casas, haciendas y conventos. Los testamentos con inventarios de bienes de los Archivos Notariales guardados en el Archivo de La Paz, Nacional de Bolivia y de la Casa de la Moneda de Potosí están llenos de noticias sobre estos elementos. El presente artículo está tomado de muchos de esos documentos, así como de la bibliografía citada y apreciaciones personales recogidas junto a Pedro Querejazu.

Laura Escobari. Historiadora. Directora del Archivo de La Paz. Docente de la Carrera de Historia. UMSA.
Este artículo está dedicado a Teresa Gisbert y José de Mesa, maestros con quienes comparto una larga amistad. Agradezco a la Coordinadora de Historia el haberme invitado a participar en este número de la Revista *historias...*

Las Artes Útiles que se dieron durante la Colonia en la Audiencia de Charcas, se caracterizan por decoración profusa y abigarrada propias del estilo barroco.

ARTES DECORATIVAS EN LA ARQUITECTURA. VIVIENDAS

En los siglos XVII y XVIII la gente habitaba tanto en viviendas en ciudades como en casas de haciendas. Las viviendas de las ciudades eran de planta cuadrada o rectangular, podían ser de una o dos pisos, con uno o varios patios y las habitaciones alrededor de ellos. Los patios estaban empedrados con piedra muy pequeña de diferentes tonos de gris, formando diseños geométricos. Al centro una fuente de agua hecha de piedra. (Morales Padrón 1958). Las gradas de las casas de dos plantas eran de piedra, podían tener tallados leones o floreros a ambos lados del inicio de la grada. Los corredores y habitaciones se cubrían con ladrillos siguiendo la tradición mudéjar. Algunas habitaciones se comunicaban por puertas internas, las demás a través del patio. Techos elevados mostraban el sistema de cubierta de artesonados con madera vista, tallada o pintada al interior. Los zócalos de paredes y corredores decorados con pintura mural, así como los vanos de las ventanas, con temas geométricos y en damero, y algunas veces con lacería y platabandas de flores y animales, eran fabricados con yeso y algunas iban pintados.

La fachada de las casas era sencilla, presentando en algunos casos, como decoración, la portada que ostentaba a veces el escudo de la familia que la habitaba y balcones de celosía.

Por lo general las casas urbanas no tenían jardín, solamente los patios tenían macetas con enredaderas de flores. En cambio en las casas de hacienda, habían jardines, eran huertas con caminos rodeados de setos de plantas o arbustos de aproximadamente una vara de alto siguiendo diseños diagonales o figuras geométricas.

Las casas de hacienda eran viviendas mucho más grandes, y por lo tanto requerían de mayor decoración. Presentaban todas las características decorativas utilizadas en las viviendas de ciudad, en mayores espacios. Podían haber de hasta cuatro patios, varios jardines, y éstos con árboles frutales según el clima. En regiones tan áridas como el altiplano boliviano hubo haciendas con guindales, o jardines destinados a ese fruto.

En jardines más amplios, había solarios o habitaciones con grandes ventanas, las paredes decoradas con pequeños lienzos con marcos dorados, o esculturas pequeñas e instrumentos musicales.

ARTES DE LA MADERA. MUEBLES

La vida de la sociedad colonial se refleja en las viviendas y objetos. La vida en general era sencilla, pero la alta sociedad constituida por encomenderos y azogueros de los siglos XVII y XVIII fue llena de ceremonias, festejos, lujo, con fiestas públicas aparatosas y ostentosas. El mobiliario refleja las actitudes hacia la vida.

En toda la evolución del mueble colonial, es latente la presencia de lo morisco, heredado a través de la larga permanencia de los moros en la península ibérica. El viejo *arcón* medieval llegó a América con los primeros conquistadores, donde se destacaba el trabajo en madera al estilo mudéjar, con taracea de maderas de distintos colores, en diseños geométricos, florales o figurativos, incluso con incrustaciones de marfil, hueso, nácar y carey.

En los siglos XVII y XVIII en Charcas, el arcón fue un mueble destinado a guardar ropa de vestir, de mesa, o ropa de cama. El arcón barroco podía ser tallado con grutescos, lacerías o flores. Los arcones eran colocados sobre machones de madera, o sobre patas no muy altas también talladas. Si era sencillo de tablas lisas, eran llamados *baúles.* Ambos con grandes aldabones de fierro. Los baúles de ropa medían un metro y medio de largo, y algunos tenían dos tapas.

Las *camas* o cuxas, que eran tarimas de madera con colchones de lana, podían ser con la cabecera y pies de madera de cedro tallada con decoración de flores y lacerías. También las había doradas, con dosel y cortinaje de terciopelo, tafetán listado, seda china lisa o floreada, damasco, con los bordes de encajes de plata.

En el siglo XVIII se usaban *mesas* pequeñas redondas en los dormitorios u ovaladas, con los costados tallados y patas curvas y talladas.

Las *petacas* de madera labrada y dorada o de cuero pintado fueron utilizadas también para guardar ropa. Los *armarios* eran muebles verticales. Al principio fueron arcones colocados de manera vertical y que en lugar de tapas tenían puertas. Los armarios eran estantes destinados a guardar libros, vajilla, licores, o utensilios del culto religioso, según los casos. También eran de madera de cedro tallada con decoración de flores o lacerías, algunas veces estofados con pan de oro. Las alacenas utilizadas eran una especie de armarios empotrados, sus puertas solían ser talladas.

El *bargueño,* como derivado del arcón, ha sido el mueble español más característico en la Colonia. El bargueño, arcón pequeño, con cuatro pequeñas patas, se abría frontalmente destacando toda la cajonería tallada o con incrustaciones. (Aneiva 1975). Era colocado sobre una mesa o armario, que contrastaba con éste por su sobriedad. Su función era la de

escritorio portátil. En el siglo XVII, los bargueños se hacían sobrios y sencillos, siguiendo la estructura de cajones pequeños divididos en dos o tres filas, con o sin hornacina central. El bargueño que se conoce en Charcas, siempre fue escritorio. Se dieron muchas variedades en formas y tamaños. Eran de maderas variadas, existiendo también algunos ejemplos de muebles forrados con cuero.

El bargueño en Bolivia, fue trabajado con mano de obra indígena, que aprendió rápidamente la técnica de la taracea, especialmente en los siglos XVII y XVIII, en las Misiones jesuíticas del oriente del país, donde el bargueño era taraceado con incrustaciones de distintos tipos de madera y de nácar de río. Se fabricaron bargueños también tallados en madera, pintados con bermellón, verdegay y ultramar sobre blanco, utilizando algunas veces el estofado en pan de oro, éstos eran propios de las tierras altas. La decoración se manifestó también en tallado visto en bajo relieve, mostrándose elementos decorativos típicamente barrocos como flores, leones rampantes, aves. La mayor parte de los bargueños eran de cedro, aunque algunos fueron de ébano. Podía encontrarse bargueños en los dormitorios, salones o escritorios. Es en el bargueño donde se muestra lo más rico del arte decorativo en maderas del estilo barroco-mestizo.

Cajas, cofres, juegos en caja fueron realizados también con taracea e incrustaciones de nácar. Algunas veces provenían de los talleres de Misiones. Cajas destinadas a guardar papeles, tabaco, o coca, fabricados estos últimos de madera muy dura labrada; cofres para joyas; juegos como el chaquete, fabricados en lujosas cajas con incrustaciones de nácar, marfil y laqueadas. Cajas y cofres también los hubo en cuero repujado y pintado. *Mesas de billar* fueron fabricadas también en la ciudad de La Paz en madera de cedro.

La típica *silla* colonial es la *frailera*, que es de diseño cuadrado, con brazos rectos, lisos y anchos y con asiento y respaldo de cuero, generalmente trabajado con diseños florales barrocos. El cuero iba clavado al marco de la silla con clavos de bronce o hierro.

En los talleres de las Misiones jesuíticas se hicieron fraileros, introduciendo el pintado de rojo, manteniendo el dorado en algunos motivos florales. El frailero evolucionó hacia el *sillón* con brazos curvados y patas talladas, usado como un símbolo de jerarquía, especialmente en las celebraciones litúrgicas (Querejazu 1995). En el siglo XVIII se usó la *silla poltrona* en los dormitorios, estas eran sillas con brazos, más bajas, amplias y cómodas que las comunes. También se encontraban taburetes tapizados con terciopelo. Almohadones grandes forrados de brocado o terciopelo bordado con hilos de oro y plata de fabricación local o adornados con flecos fueron utilizados para sentarse en los dormitorios y salones. En el siglo XVIII se fabricaban también sillones con fuste guarnecido de plata, con hebillas, y tapizados con terciopelo verde también bordados con hilos

Armario.

Anónimo artífice misional (de Moxos o Chiquitos).

Siglo XVIII.

Madera taraceada con incrustaciones de nacar.

Por el frente tiene motivos decorativos renacentistas y barrocos, y por los costados motivos de lacería y estrellas mudéjares.

Museo de Arte Sacro. Catedral de Sucre.

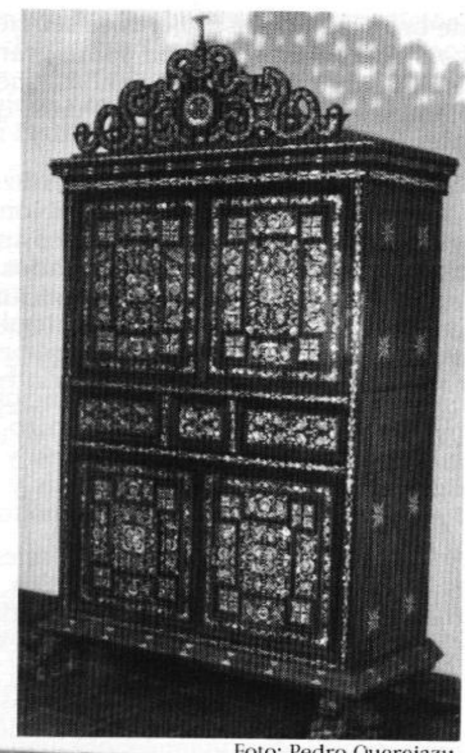


Foto: Pedro Querejazu.

Foto: Pedro Querejazu.

Bargueño.

Anónimo artífice misional

(de Moxos o Chiquitos).

Siglo XVIII. 2° Tercio.

Madera taraceada.

Museo Charcas.

Sucre.

de oro y plata. Las mujeres se sentaban en tarimas y taburetes tapizados con ricas telas y también sobre grandes almohadones, al estilo morisco, en los cuartos destinados a ellas, que por lo demás eran alfombrados. Los hombres se sentaban en fraileros, que los había también con piso para pies (Escobari 1995).

Los *bancos y escaños* fueron utilizados para las iglesias, salones y patios. Consistían básicamente en dos tablones largos de madera, uno para asiento y otro para respaldar, soportados ambos por un tipo simple de caballete. Los de salones solían estar forrados o tapizados. Los de las iglesias eran escasos y estaban destinados únicamente a los componentes del cabildo del pueblo y personas notables (Querejazu 1995).

No se puede dejar de mencionar el mobiliario de uso eclesiástico, que en general utilizó todos los mencionados hasta ahora, pero se destacan como exclusivos las *sillerías de coro,* como la de la Recoleta de Sucre, y los armarios de sacristía, aparadores, y sobre todo los *muebles de cajonería* destinados a guardar las casullas y otras vestiduras religiosas, así como los ropajes de las imágenes, como los de San Miguel de Chiquitos.

Algunos *instrumentos musicales* de madera, mostraron decoración barroca. Los instrumentos de cuerda, como guitarras, violines, violonchelos fueron traídos de Europa y copiados con maestría en la Audiencia de Charcas, realzando celebraciones sociales, civiles y religiosas con interpretaciones musicales. En las misiones de Moxos y Chiquitos los jesuitas enseñaron a los indígenas a fabricar violonchelos, violines e instrumentos de viento, adoptando también de ellos instrumentos de percusión como las matracas y otros. Los mojeños y chiquitanos aprendieron también a interpretarlos con maestría. Son conocidas las obras barrocas del músico Domenico Zipoli, de origen italiano, que compuso para las misiones de Moxos y Chiquitos obras de calidad en el más puro barroco italiano, así como las obras de Martin Schmid y de músicos anónimos activos en las misiones de Moxos y Chiquitos (Querejazu 1995).

En todas las iglesias, incluso de los pueblos más alejados, había un *órgano,* éste variaba en tamaño y en calidad acústica. En el siglo XVII, los hacían los maestros *de hacer órganos.* Algunos fueron importados desde Cuzco, y traídos desarmados a lomo de mula. A las partes del órgano se les llamaba castillos. Los tubos eran fabricados de lata o plomo, y tenían uno o dos registros, y tardaban en fabricarlos por lo menos un año. (Escobari 1985). La decoración de las puertas con pintura al temple mostraba, en torno a temas religiosos, motivos florales, roleos y cartelas, utilizando los colores carmín, azul índigo, amarillo ocre, sobre tablas sin molduras, aunque también los había con la madera tallada y dorada. Algunos tenían lienzos enmarcados como puertas. Los órganos de las misiones jesuíticas mojeñas y chiquitanas fueron fabricados en el lugar. En las ciudades de La Paz, Sucre, Potosí, hubo fábrica artesanal de

instrumentos de cuerda, de lo cual existe hasta ahora una rica tradición, fabricándose sobre todo guitarras y charangos (Seoane 1995). Se conoce hoy una tipología de órganos propia del altiplano, así como otra propia de las misiones jesuíticas que produjeron órganos para las tierras altas, como el de Tarata construido en San Pedro de Moxos.

METALISTERÍA

El hierro no era conocido en el mundo prehispánico, fue traído de España, desde Vizcaya, por lo tanto era caro y muy preciado. El hierro fue importado sobre todo para montar los ingenios de mineral de plata en Potosí, pero se utilizó para la fabricación de aldabones y chapas de fina labor; así como clavos de hierro y bronce, para sillas fraileras y escaños tapizados. Campanas, cerrojos, aldabones, remaches, candados y arreos de montura estaban hechos de hierro. Se fabricaban cerraduras de llave y hasta protectores de esquina.

TAPICES

Los tapices completaban el decorado barroco de las casas y haciendas. Abundaban los tapices que cubrían las paredes, llamados pabellones. Los tapices de pies eran llamados cumbis (Escobari 1985). La tecnología textil andina fue dirigida hacia la hechura de pabellones según diseño occidental que consistía en cenefas de flores y roleos alrededor del tapiz. El centro estaba decorado generalmente por reticulado, elementos de arte mestizo como monos, sirenas, pájaros, racimos de uvas, canastillos de flores, o motivos heráldicos tanto de origen incaico, como los tocapus, o de origen occidental como el águila bicéfala o los tigres rampantes. El arte textil del Barroco tuvo en cuenta la avanzada tecnología indígena congregando cumbicamayos, que era el nombre que recibían los artesanos del textil, en talleres especialmente dedicados a la textilería. Estos fueron los famosos *obrajes* que existieron en la ciudad de La Paz, y los de Cuzco, Quito y Guamanga de donde se importaba también gran cantidad de telas, tapices, pabellones e incluso *ropa de la tierra* o de *awasca* destinada esta última a los indios. En los obrajes se mantuvo la técnica de tejer prehispánica en los pabellones, chumbes y alfombras. Estas últimas eran tejidas en franjas de algo más de un metro de ancho, y para alfombrar completamente una habitación eran cosidas una con otra. Se la colocaba sobre paja y ésta a su vez iba sobre cerámica. Las técnicas empleadas eran las de urdimbre discontinua y trama discontinua, motivo por el que el tejido presentaba el mismo color a ambos lados. En cuanto a los tintes, algunos tapices eran casi monocromos, en colores naturales, mientras que otros presentaban preferentemente colores como el carmín de cochinilla, el azul índigo y el

amarillo. Los telares eran de cuatro palos en forma de bastidores puestos en alto y arrimados a la pared. (Gisbert, Arze, Cajías 1987).

ROPA Y VESTIMENTA

El tradicional tejido prehispánico se siguió desarrollando paralelamente en los núcleos familiares indígenas transmitiéndose el arte de tejer de madres a hijas, y ha llegado hasta nuestros días en el original bastidor de cuatro estacas al ras del suelo. Producían *uncus*, o especie de poncho con abertura al centro, o *lliclIas,* especie de faldones utilizados por las indias que consisten en dos rectángulos tejidos por separado, cosidos a los lados y sujetados a la cintura por medio de fajas o cinturones muy ceñidos (Money 1983). Fue la vestimenta ordinaria, hasta que fueron prohibidos después de los levantamientos indígenas de 1781. Ahí es cuando nace la ropa netamente mestiza de la chola: la pollera, y las mantas con decoración barroca.

La presencia española en América determinó en gran medida el área textil, con sus famosos obrajes, o talleres creados para fabricar telas en piezas muy largas para vender o usar por varas. En el mundo andino, como acabamos de describir, todas las prendas eran tejidas, no se conocía el corte y la confección de vestidos. Los obrajes introdujeron ese sistema con las telas por varas. Fabricaron jergas, sayales, tocuyos. Las telas producidas en los obrajes estaban destinadas a los indios y mestizos, siendo utilizadas alguna vez por españoles como forro de alguna capa o de forro de las sotanas de los religiosos (Money 1983). Pero el mundo barroco de Charcas estaba constituido también por ricos españoles y criollos, así como en las demás ciudades del Virreinato estaba constituido por gente que le gustaba ostentar lujo por lo que proliferaron tiendas de telas u objetos traídos de Castilla donde se vendían sedas, guantes, pasamanerías, bretañas, tafetanes, terciopelos, brocados, encajes y paños. En La Plata -hoy Sucre- y en Potosí, el lujo y la ostentación fueron consecuencia del enseñoreamiento de las ciudades que procuraban imitar a las cortes españolas. Hubo pequeñas fábricas de producción de pasamanerías y de hilados de oro y plata en La Paz (Escobari 1985). Parte principal de este rubro constituyeron los trabajos de elaboración y bordado de vestiduras religiosas, como *casullas, capas pluviales, dalmáticas* y otros implementos, realizados sobre telas de lino o lana, forrados de sedas traídas de Filipinas, bordadas y matizadas con hilos de oro, plata y seda (Escobari 1995).

No deja de ser importante el trabajo de arte plumario, de origen prehispánico; igual que el textil, pervivió especialmente en los trajes de fiesta de los indígenas, que absorbiendo los elementos decorativos occidentales como el león, pavo real, sirenas, águilas bicéfalas, etc., han

llegado hasta el presente como un testimonio más de la mestización cultural y de la sociedad barroca.

CERÁMICA Y VIDRIO

También como influencia mudéjar, se utilizó el mosaico de piso esmaltado para resaltar la línea de puertas, ventanas y nichos. Los mosaicos, destacaban a veces diseños geométricos en juego de cuatro. Por otro lado en todas las ciudades de Bolivia hubo producción de cerámica, en La Paz alfarería vitrificada decorativa; en la zona del Lago se mantuvo una cerámica con decoración realizada con viñetas pintadas con tierras de color; en Cochabamba la alfarería mayor de cántaros gigantes de cuello, cántaros gigantes de boca amplia, y platos y otros objetos decorativos como ser toros, vasijas con cabezas de felinos, pavorreales, vasijas que tenían trucos para la salida de agua. Se importaba hasta Charcas desde Lima, vajilla de vidrio y loza fabricada en Lima (Escobari 1985). Fue importante el trabajo de cerámica plana esmaltada y policromada, usada en la decoración de zócalos de las casas, y especialmente en las iglesias, incluso para cubrir exteriormente las bóvedas de importantes templos, como el del Santuario de Copacabana en el lago Titicaca. También se usaron tubos de cerámica vidriada para hacer conducciones subterráneas, para llevar agua a las fuentes de patios y claustros, y para botaguas de cubiertas.

LAS ARTES INDUSTRIALES Y DECORATIVAS EN LAS FIESTAS

En la sociedad virreinal las fiestas proliferaban con cualquier motivo. En la celebración de estas fiestas el teatro era muy importante, no solo por su calidad como género literario sino por la cantidad de artes menores que implicaba, como ser la elaboración de trajes de fantasía, máscaras, tramoya, escenografía, arcos triunfales, carros alegóricos y otros. Se idearon decorados móviles, y hubo gente especializada en ésto. Lo mismo sucedía con los arcos triunfales que preparaban los maestros altareros para la procesión de fiestas así profanas como religiosas. Utilizaban para ello el arte de la espejería, las flores de papel encerado de pan de plata con alambre. (Escobari 1995).

Estas representaciones, sobre todo en las *máscaras* o desfiles nocturnos de fiesta y derroche de lujo y alegría son uno de los orígenes, de las fiestas de carnaval, junto con las fiestas rituales prehispánicas. El requerimiento de trajes especiales para estas celebraciones ha dado lugar a la existencia de artesanos especializados por generaciones que han ido elaborando máscaras y bordados. Las máscaras barrocas fueron recargadas y de colorido brillante utilizándose espejuelos; los cuernos de algunas máscaras tenían cabezas de dragón. Estas actividades estaban también relacionadas

con el culto religioso, como en la representación de los autos sacramentales, que han llegado a nosotros como la fiesta de la *diablada* y otras escenificaciones religiosas, especialmente en Semana Santa (Gisbert 1968).

ARTE CULINARIO

No hay nada que exprese mejor a una sociedad que sus comidas, y las que caracterizaron a la sociedad barroca de Charcas no estuvieron exentas del recargo, el dulce amelcochado, las masas con muchas pasas, almendras, nueces y los maicillos. Hay comidas que hoy han desaparecido, o por lo menos la forma en que se las comía, como los 12 platos que debían comerse en Viernes Santo. Los platos que son típicos hoy día son de origen mestizo de los siglos XVII y XVIII, como por ejemplo el chupe de viernes con mariscos secos, el puchero, la picana, el consumo de chocolate caliente como bebida, antes de que se introdujera el té a fines del siglo XIX, ya en la sociedad republicana. Los hombres también fumaban pipa, usaban tabaco picado que es el rapé, masticaban coca que se ofrecía en coqueros en las casas.

Se ha omitido mencionar el arte útil en la orfebrería y platería que ha sido objeto de singular estudio por José de Mesa y Teresa Gisbert.

BIBLIOGRAFÍA

ESCOBARI, Laura

1985 **Producción y Comercio en el espacio surandino s. XVII.** La Paz: Embajada de España.

1995 «Artes utilitarias en la Audiencia de Charcas» En: **Pintura Escultura y Artes Utiles en Iberoamérica. 1500- 1825.** Ramón Gutiérrez, Coordinador. Madrid: Manuales Arte Cátedra.

GISBERT, Teresa

1968 **Literatura Virreinal en Bolivia.** Universidad Mayor de San Andrés. Facultad de Filosofía y Letras. La Paz: Centro de Estudiantes.

GISBERT, Teresa; ARZE, Silvia; CAJÍAS, Martha

1987 **Arte textil y Mundo Andino.** La Paz: Gisbert y Cia.

MONEY, Mary

1983 **Los Obrajes, el Traje y el Comercio de ropa en la Audiencia de Charcas.** Colección Arsanz y Vela. La Paz: Embajada de España en Bolivia.

MORALES PADRÓN, Francisco

1958 **Historia de América.** T.V. Madrid. España: Espasa Calpe.

Laura Escobari

QUEREJAZU, Pedro.
1995 «La escultura en el Virreinato del Perú y la Audiencia de CHarcas». En: **Pintura, Escultura y Artes Utiles en Iberoamerica. 1500 - 1825.** Coordinador: Ramón Gutiérrez. Manuales de Arte Cátedra. Madrid, España: CÁTEDRA S.A.

ROSSELS, Beatriz
1995 **La Gastronomía en Potosí y Charcas s.XVIII-XIX.** Fundación «Mario Mercado Vaca Guzmán». La Paz: Embajada de España.

SEOANE, Carlos
1995 «La música colonial boliviana». En: **Revista Encuentro. N° 11.** La Paz: Fundación BHN, La Papelera S.A.

VILLEGAS DE ANEIVA, Teresa
1975 «El mueble en la Audiencia de Charcas: el bargueño». En: **Revista Arte y Arqueología 3 y 4.** Revista del Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz.


Foto: Pedro Querejazu.

Casilla

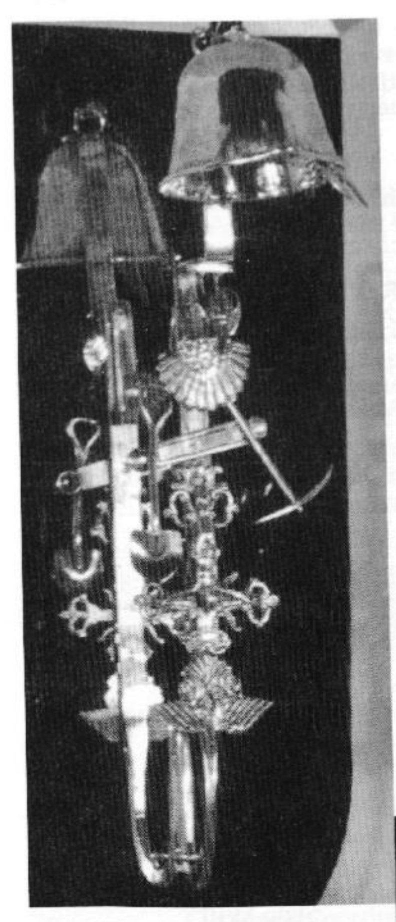
(Parte de terno completo de fiesta mayor)

Anónimo bordador de Charcas.

Siglo XVIII.

Museo de Arte Sacro de la Catedral de La Paz

(Lino, seda, hilos de seda, plata y oro).



Lámpara de minero

Anónimo orfebre potosino.

Mediados del Siglo XVIII.

Colección particular.

La Paz.

Fotos: Pedro Querejazu.



«Coquero»

(Recipiente de hojas de coca u hojas de yerba mate)

Anónimo orfebre potosino.

Siglo XVIII.

Colección particular.

La Paz.

EN EL UMBRAL DE LA FRONTERA

Diego Rodríguez de Figueroa.
Un intérprete de dos mundos
en el Potosí del siglo XVI

Pablo Quisbert C.

Las representaciones pictóricas de los Incas a las cuales Teresa Gisbert ha dedicado bastante interés, tienen como su mayor antecedente las pinturas que mandó realizar el virrey Francisco de Toledo y que en 1572 envió al Rey Felipe II. Estas representaciones, de gran importancia, tuvieron gran difusión en el siglo XVIII, durante una etapa muy particular de reivindicación del pasado incaico en el Perú. Sin embargo son todavía poco conocidos los antecedentes y la importancia de ellas a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII, pues entre los paños enviados por Toledo y las representaciones del siglo XVIII, se abre un vacío que Gisbert sugiere, sólo puede ser llenado con el grabado que acompaña a la edición de la Década Quinta de la obra de Herrera «Historia General de los Hechos de los Castellanos» (1615), el lienzo que Garcilaso recibe de sus parientes del Cuzco en 1603, las acuarelas de la obra de Martín de Murúa (1613) y los incas dibujados por Guamán Poma de Ayala (1615) (Gisbert 1994: 117-128). El presente artículo encara parte del tema pues a través del análisis de la descripción de un lienzo y una aproximación a la vida de su autor, se intentará no sólo abordar una de las distintas variantes mencionadas por Gisbert en la representación de las dinastías incaicas, cual es la representación conjunta de reyes incas y reyes españoles, sino sobre todo desentrañar los distintos mensajes y motivaciones de su autor: Diego Rodríguez de Figueroa[1].

Pablo Quisbert. Egresado de la Carrera de Historia, UMSA. Es miembro de la Coordinadora de Historia.

I. DIEGO RODRIGUEZ DE FIGUEROA: ENTRE VILCABAMBA Y POTOSI

Diego Rodríguez de Figueroa es un personaje bastante peculiar en la historia de Potosí y el Perú de fines del siglo XVI; buen ejemplo de aquellos españoles que, por diversas causas, se encontraron en el umbral de la frontera existente, entre el naciente mundo colonial y el mundo andino. Su vida transcurre entre los hitos más notables del siglo XVI y se desarrolla en la ciudad más populosa de las colonias españolas, la Villa de Potosí.

Hacia 1582, Diego Rodríguez de Figueroa vivía en Potosí, donde era minero. Según datos que proporciona en una carta al virrey, se hallaba en la Villa cerca de 30 años (habría llegado tal vez en 1552), poseía minas en el cerro de Potosí[2], indios a su servicio, un ingenio en la ribera de Tabaconuño, hornos de beneficio y sus propios carneros de la tierra para bajar el metal del cerro de Potosí. Entre sus antecedentes, menciona haber sido racionero en la campaña contra Hernandez Girón en 1555, su participación en la guerra de Vilcabamba y en la entrada toledana a los chiriguanos. Nombrado Alguacil Mayor y encomendero de San Francisco de la Vitoria (Vilcabamba), regresa a Potosí después de cuatro años por desavenencias con el gobernador.

No está claro todavía cuándo empieza la relación tan estrecha de Diego Rodríguez de Figueroa con el mundo indígena y sobre todo con los incas. El antecedente más antiguo que ofrece es el de haber participado de manera activa cuando se trató el problema de la perpetuidad de las encomiendas (1558-1562):

> También fui yo el que contradije la perpetuidad que los vecinos deste reino pretendían en nombre de los naturales, y fui admitido contra Juan de Quiñones y el Licenciado Polo, procuradores del reino; puesto en precio lo que darían los vecinos, ofrecieron seis millones, yo en nombre de los indios los contradije y di razones cómo la podían pagar mejor y en menos tiempo de seis años que los procuradores del Cuzco decían pagarían; y para dar razón desto, me dieron ocho días de término, en los cuales yo junté las visitas de todos los pueblos y hallé que había 557 mil indios de visita tributarios de Quito para acá; y repartido a cada indio un peso y dos tomines, podían pagar en seis años los seis millones muy holgadamente. Y vista esta cuenta por aquellos señores comisarios, cerraron la perpetuidad y no admitieron más los procuradores del reino (carta de 31/XII/ 1583)

Es posible que por este tiempo, Rodríguez de Figueroa haya establecido contacto con Fray Domingo de Santo Tomás y el resto de sacerdotes de tendencia lascasiana que tuvieron activa participación a favor de los indios[3].

Sin embargo, la faceta más importante de su vida y por la cual ha pasado a la historia es su participación en la Guerra de Vilcabamba y los entretelones de la captura y muerte del último inca.

Vilcabamba fue el reducto en Los Andes donde se acogió una parte de la élite cuzqueña al mando de Manco II luego del frustrado sitio al Cuzco; hasta 1572 se convirtió en un baluarte de resistencia que ponía constantemente en jaque a las posesiones españolas. Hasta antes de la llegada del virrey Toledo, los distintos gobernantes ensayaron los más diversos métodos para reducir a los incas rebeldes, desde las opciones militares, hasta las vías diplomáticas. Durante la gestión del Gobernador Castro se llevaron a cabo tal vez las más importantes negociaciones. Es en esta ocasión cuando entra en escena Diego Rodríguez de Figueroa, quien por consejo y determinación del oidor Juan de Matienzo[4] se traslada a Vilcabamba, logrando entrar en ella, a pesar del estado de guerra en que se hallaba. Ahí tiene lugar la famosa entrevista de Pampacona, entre él y el inca Tito Cusi que establecería las bases de negociación para que el inca dejase Vilcabamba. Sin embargo, pese a su empeño, su misión no es muy bien vista por Garcia de Castro, a raíz de la excesiva familiaridad que tenía con el Inca[5]; aparentemente el gobernador veía a Rodríguez de Figueroa como una pieza necesaria, pero no deseable en el juego político con el inca.

Al parecer, sólo con la firma de los tratados que se conocieron como las capitulaciones de Acobamba, y que dieron lugar a la entrada de misioneros a Vilcabamba y al bautizo de Tito Cusi, el gobernador cambió de opinión respecto a Rodríguez de Figueroa y le reconoció ciertos beneficios[6]. Aunque en esto pudiera también haber influido su postura leal durante el intento de rebelión de los mestizos del Cuzco y Lima[7].

Según él mismo lo afirma, estuvo cuatro años en Vilcabamba, al cabo de los cuales vuelve a Potosí. Su regreso se debió al parecer por desavenencias con el Gobernador, y coincide con el reinicio de las hostilidades en Vilcabamba marcadas por la muerte del Inca Tito Cusi, a consecuencia de ello el martirio del agustino Diego de Ortíz, y finalmente la muerte del emisario real Tilano de Anaya. Diego Rodríguez de Figueroa, por lo que parece, no participa en la etapa final de Vilcabamba, cuando se impone la vía militar, y se ejecuta al último Inca Tupac Amaru I por orden de Toledo. Es posible que el episodio vilcabambino, no haya sido muy grato para Rodríguez de Figueroa, pues a pesar de su activa participación y de haber escrito incluso una relación de viaje, en su carta al virrey de 1583 no da mayores detalles y lo menciona como algo superficial[8].

En Potosí, parece que su popularidad entre los indios siguió vigente y debió aprovecharla a la hora de escribir su historia y confeccionar su lienzo[9]. En una carta al virrey de 31 de Diciembre de 1583, alega que está haciendo una memoria e instrucción de Potosí en la que aparentemente ponía:

> ...la antigüedad y descendencia de los indios que la habitan hasta Topa Inga que les conquista, los ritos, ceremonias y adoratorios que les dio y

> leyes y costumbres y lo que tributaban, hasta que los españoles entraron en el valle de Cochabamba adonde los dieron la batalla; y el descubrimiento del cerro de Porco y el deste cerro de Potosí, en tiempo del dicho inga; y como tuvieron este cerro de Potosí por adoratorio antiguamente y tenía indios que le servían y como se descubrió en tiempo de los españoles.

Se supone que para llevar a cabo esta tarea, Rodríguez de Figueroa tuvo que contar con el apoyo de informantes indios y en particular de los caciques que residían buena parte del año en la Villa. Al parecer, uno de los grupos con los que más tuvo contacto fue con los qaraqaras, grupo étnico en cuyo antiguo territorio se encontraba Potosí; además la información que proporciona es parecida a la que se encuentra en el «Memorial de Charcas»[10].

II. UN LIENZO PERDIDO

De todas las cartas que Rodríguez de Figueroa envió al virrey, la del 1/XII/1582 nos parece la más sugerente, en la medida que describe con detalle un lienzo que a la fecha se encuentra perdido:

> El lienzo que va con esta es el cerro rico desta villa con las vetas y minas y población, plazas y monasterios, hospital, parroquias, engenios de agua desta ribera y de la de Tarapaya y la de tabaco Nuño, la ciudad de la Plata, el asiento de Porco, las guayras, cómo se fundían antiguamente los metales, las solenísimas honras de la serenísima reyna doña Ana, nuestra señora que hicieron en esta villa. Lleva por orla, por la parte de arriba, nuestro muy santo Padre, que dio la concesión para venir los españoles a las Indias a predicar el Santo Evangelio. Luego a mano derecha está el rey don Fernando el Católico de felice memoria; luego la reina Isabel, nuestra señora; luego [el] conde de Flandes, que casó con la reina doña Juana, nuestra señora; luego a mano izquierda, por la otra parte, está el emperador don Carlos de felice memoria; luego nuestro rey don Felipe, que dios guarde muchos años; luego el rey don Sebastián, rey que fue de Portugal, en cuyo tiempo perecieron los reyes de Portugal y quedó la corona en el rey don Felipe, nuestro señor; más adelante está el príncipe don Diego; junto a las armas reales esta pintado el excelentísimo señor don Martín Enríquez con la gorra en la mano, dando cuenta a su majestad de la discreción estorial que desta tierra y desta pintura irá. Por la cenefa de la mano derecha van ciertas medallas: la primera es de Xp. Colón, que descubrió las Indias, que empieza desde abajo; luego don Po Nuñez de Balboa que descubrió la Mar del Sur; luego don Francisco Pizarro, que descubrió el Perú; luego don Diego de Almagro; luego el licenciado Vaca de Castro, luego el virey Basco Nuñez Vela; luego el Licenciado Gasca; luego la Audiencia y arzobispo que dieron la batalla a Francisco Hernandez Girón; luego don Antonio de Mendoza, virey que fue; luego el conde de Nieva virey que fue; luego el licenciado Castro, gobernador que fue; luego don Francisco de Toledo, virey que fue. En lo alto de todo, el excmo. Señor don Martín Enríquez que Dios guarde y dé entendimiento para que gobierne este reino bien. De todo hay historia escrita de cada uno como han sustentado esta tierra de

tiranos. Por la parte de abajo están los reyes ingas que hubo en esta tierra, comenzando desde la parte de los vireyes hacia la otra cenefa donde están las cabezas. El primero Mango Capa, que tienen los ingas por opinión que salió por unas ventanas de Pacaritambo; hay historia sobre esto. El segundo fue Cinche Roca; también hay historia. El tercero Lloque Yupanqui, también rey inga. Maita Capac. El quinto Capa Yupangui; también hay historia. El sesto Inga Roca. El sétimo Yavaruacaca Inga. El otavo Viracocha Inga; este supo mucho de la estrulugía rústica, dio leyes y cerimonias y hay historia desto. El noveno Pachacute Yupangui fue valeroso, hizo grandes hechos en armas, que hizo. El deceno, Topa Inga Yupanqui, fue excelente varón. El onceno Guaina Cava, en cuyo tiempo don Francisco Pizarro con los trece compañeros descubrió el Perú. El doceno fue Guascar Inga, que dio la batalla a los capitanes de Atagualpa, su hermano, en cuyo tiempo entraron ciento y cincuenta españoles que ganaron a Cajamarca. El treceno el Atabalipa que dio el gran tesoro a los españoles. En este se acabó el señorío y mando de los reyes ingas. De todo se hará mención. Por encima está pintado un escudo con dos tigres, los cuales tienen encima de sus cabezas el arco del cielo y en medio un árbol, el cual tiene entre las ramas un cóndor y del árbol esta colgado una borla que los ingas traían en la frente con dos plumas por insinias y corona real; a los lados del árbol esta por cada parte una culebra; estas eran las armas y escudo de los ingas. En la otra cenefa están las cabezas que han sido cortadas por justicia a las personas que han querido tiranizar este reino, de la parte de abajo. Fue el primero don Diego de Almagro el mozo, que dio la batalla de las Salinas; el segundo fue Gonzalo Pizarro, que dio la batalla de Jaquijaguana; el tercero fue Carabajal, su maese de campo, que dio la batalla de Guarina; el cuarto Juan de Acosta que dio la batalla de Pocona; el quinto fue don Sebastián [de Castilla] que se alzó en la ciudad de la Plata; el sesto fue su maese de campo Vegas [asi por Egas] de Guzmán que tomó el asiento de Potosí; el sétimo fue Francisco Hernandez Jirón que dio la batalla de Chuquinga; el otavo fue su maese de campo, que dio el reencuentro de Villacurí; el noveno fue Tomás Vazquez que dio el encuentro a los servidores de S.M. en Ariquipa; el décimo fue don Diego de Mendoza, de que hizo justicia el virrey don Francisco de Toledo; el onceno su maese de campo Fulano Mendez, que también hizo justicia de él. En la docena casa está un navío, con fortuna próspera, con un brazo enarbolado y una espada en la mano en señal de Francisco [Drake] inglés, que fue el primero que entró por el Estrecho de Magallanes y señoreó la mar del Sur; llevo robado a Ingalaterra más de un millón de oro y plata. Encima del cerro está un aguila con dos columnas; son las armas de esta villa. Más abajo está otro cerrito llaman Guaina Potosí. Allí junto, en un camino va un hombre con una bandera en una lanza y detrás un indio con una barreta a cuestas: este fue Villarroel, el primero que registró la veta de Centeno; el anacona don Diego que va detrás fue el descubridor, aunque antes hubo otro de su tierra déste [que] le dio la noticia, como más largamente de todo hacemos relación y de cómo este cerro era guaca u oratorio y tenía indios que lo guardaban. Ansimismo el camino que sale de esta villa para la ciudad de la Plata, las ventas que hay en el camino, con el río de Pilcomayo y Cachimayo, las lagunas donde viene el agua a los ingenios, el camino que sale de esta villa y va al asiento de Porco ques a la parte izquierda del lienzo. A las espaldas del cerro está el valle de Tabaco

> Nuño. Por manera que la traza esta muy cierta y verdadera y contrahecha casa por casa, perroquia por perroquia, camino por camino, plaza por plaza; no tiene otra dificultad sino que la mano del pintor no supo perficionar los rostros de los gobernadores y otras cosillas.

La importancia de este cuadro, a pesar de estar perdido, es vital pues a través de su reconstrucción[11] (figura 1), es posible afirmar que es el primer antecedente conocido de la representación conjunta de dinastías de reyes incas y reyes españoles, bastante anterior al grabado de Alonso de la Cueva (1724) que, según Teresa Gisbert, es la fuente principal de las múltiples representaciones de reyes incas y españoles (Gisbert 1994: 128) (figura 2).

III. LOS MENSAJES

Arriba

El grupo español representado muestra una de las intenciones del cuadro: exhibir los justos títulos de España a las Indias a través de la inclusión del papa Alejandro VI, a cuya derecha se encuentran los monarcas españoles reinantes antes de la conquista del Perú y a mano izquierda los monarcas reinantes al tiempo de ella. La inclusión del Rey de Portugal Sebastián, tras cuya muerte el reino portugués pasó a Felipe II, ratificaría esto, pues junto con el reino pasaron a manos de Felipe II todas las posesiones portuguesas en América.

Arriba-Abajo

Este eje es de clara relación monarquía con monarquía, aunque la Dinastía Incaica está en una clara posición de inferioridad respecto a la Dinastía Española, lo que se ve confirmado con la posición de los escudos, situados, el español en la parte superior y el incaico en la parte inferior.

Abajo - Abajo/Izquierda

Es muy interesante cómo la dinastía incaica esta representada de derecha a izquierda, en un orden no natural, de tal manera que el último de los incas coincide con el primero de los tiranos españoles. La lectura de este eje diagonal no puede ser más que una: colocar en igualdad de condiciones a los tiranos y a los incas, lo cual nos remite a la postura sostenida por Toledo y Sarmiento de Gamboa en esos mismos años: que el Señorío de los Incas no era legítimo y por tanto se justificaba la conquista. Es posible que Rodríguez de Figueroa hubiera sido también partidario de

FIGURA 1

Esquema del lienzo de Diego Rodríguez de Figueroa

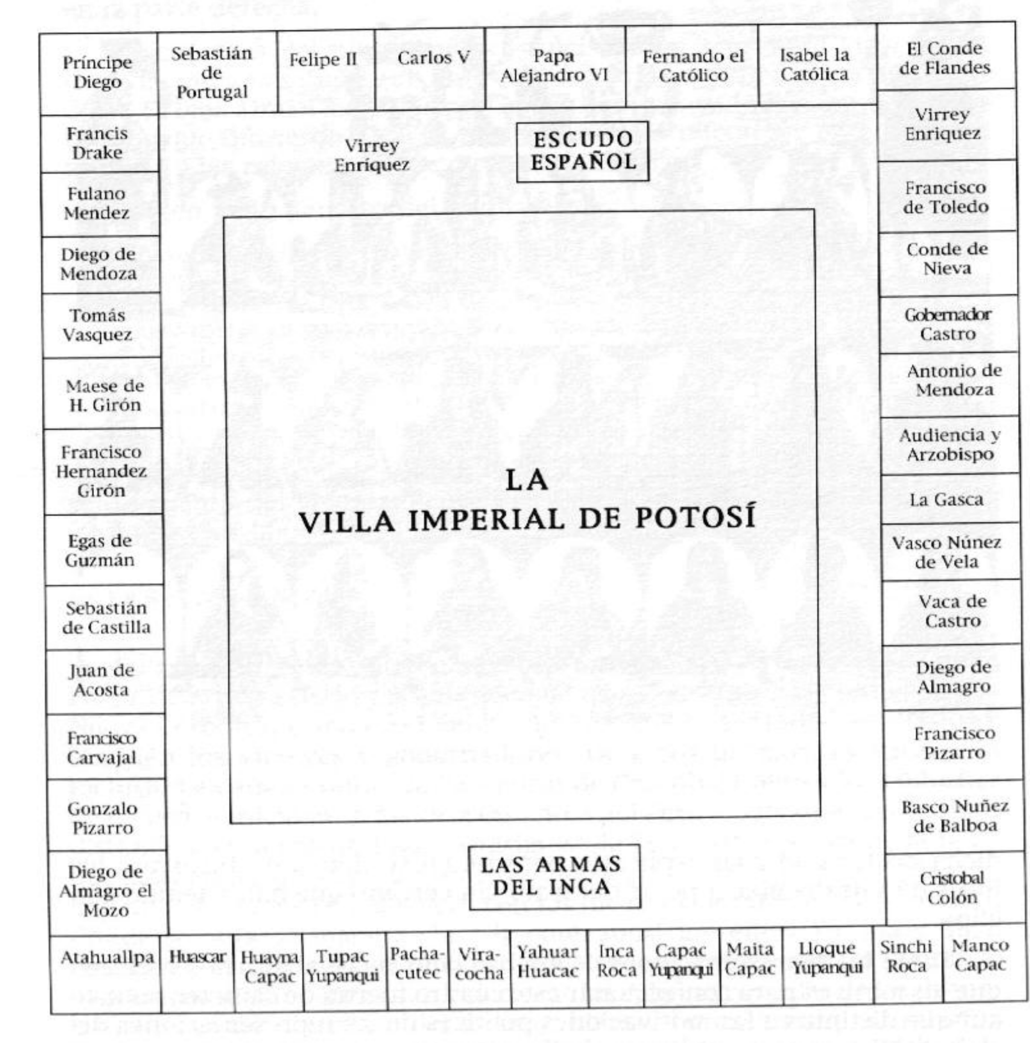
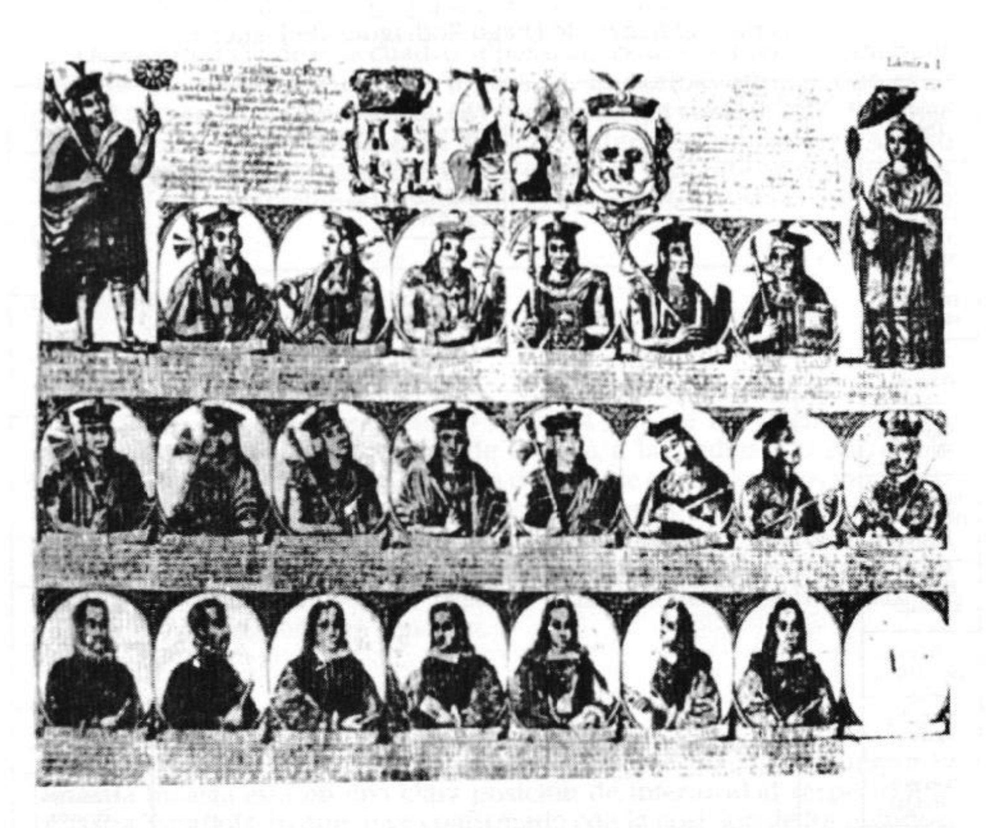


FIGURA 2

Grabado de Alonso de la Cueva (Gisbert 1994)



dicha postura, lo cual explicaría por qué en su lienzo no incluye a los incas de Vilcabamba, a pesar del trato tan cercano que había tenido con ellos.

Tanto las representaciones de arriba como las de abajo, nos sugieren que los motivos para confeccionar este cuadro fueron de carácter político aunque distintos a las motivaciones políticas de las representaciones del siglo XVIII[12], pues en el lienzo de Figueroa, se nota más la intención de contribuir a mostrar los justos títulos de España a las Indias y también demostrar la legitimidad de la conquista del Perú, aspectos éstos que habían motivado un gran debate durante el siglo XVI.

Diestra-Siniestra

No es nada casual que los tiranos hayan sido representados a la izquierda del cuadro[13], en contraposición a los virreyes que están ubicados en la parte derecha.

La inclusión del pirata inglés Francis Drake a primera vista parece forzada, pues es sabido que los españoles nunca pudieron hacer justicia de él. Si bien Drake asoló las costas del Pacífico, su inclusión junto a los tiranos que quisieron alzarse con el Perú sólo puede ser entendida, de acuerdo a las referencias que da Teresa Gisbert:

...ya en 1639 Ramírez del Aguila dice:

El natural de los indios, aunque es sincero y simple, muchos han mostrado gran malicia en él y poca fidelidad; como lo hicieron cuando entró Draque en este mar, que tuvo orden de escribir a unos caciques y llevar a sus manos cartas en las que prometía su amistad, libertad y muchas honrras si se levantaban contra España y le daban entrada en sus tierras: y los caciques del Collao y otros, le respondieron concediendo su petición y llamándole, estas cartas se cogieron y decían en el sobrescrito: A nuestros hermanos y amigos los señores luteranos.

Un documento publicado por el Dr. Parejas confirma la crónica... donde se da cuenta del levantamiento de 3000 indios del pueblo de Tomina para entregar la provincia de Potosí a los ingleses (Gisbert, 1994: 204).

IV. LAS SEMEJANZAS

Entre el lienzo de Rodríguez de Figueroa (1583) y la crónica de Guaman Poma de Ayala (1615) existen coincidencias bastante sugerentes. En la Nueva Corónica, como en el lienzo, aparecen representados los tiranos y también los virreyes y gobernadores. De estos últimos, es curiosa la inclusión en ambas obras de las figuras de Cristóbal Colón y Vasco Nuñez de Balboa al inicio de la historia española del Perú[14]. Salvando las debidas distancias, el lienzo de Diego Rodríguez de Figueroa representa, al igual que la Nueva Coronica, una visión de la historia de Los Andes pues plantea, por un lado, la historia del Perú con los Incas y el Perú con los españoles, donde se nota de manera clara la contraposición entre Tiranía y Buen Gobierno. Por un lado un Perú bajo los tiranos y por el otro un Perú bajo el gobierno legítimo de la autoridad real; las cabezas cortadas de los tiranos dan cuenta de la victoria del Buen Gobierno. De existir alguna relación entre la obra de Rodríguez de Figueroa y la Crónica de Guaman Poma de Ayala, ésta estaría dada, sólo apelando a la hipótesis de Laura Laurencich (1995), en sentido de que el verdadero autor de la Nueva Coronica y Buen Gobierno, sería el jesuita Blas Valera, quien casualmente entre 1580

y 1583 se encontraba en Potosí (Fernández García, 1990), al mismo tiempo que Rodríguez de Figueroa confeccionaba su lienzo y lo enviaba al virrey, siendo probable entonces que ambos personajes se conocieran.

V. LAS ARMAS DEL INCA

> Por encima está pintado un escudo con dos tigres, los cuales tienen encima de sus cabezas el arco del cielo y en medio un árbol, el cual tiene entre las ramas un cóndor y del árbol esta colgado una borla que los ingas traían en la frente con dos plumas por insinias y corona real; a los lados del árbol esta por cada parte una culebra; estas eran las armas y escudo de los ingas.

La reconstrucción de las armas incaicas, hecha a partir de la descripción de Rodríguez de Figueroa (Figura 3), ofrece algunos aspectos a ser analizados. Inicialmente la influencia de la heráldica hispana parece ser débil, a diferencia de otros escudos de caciques indígenas; pues a más que los elementos están ubicados dentro de un escudo, éste no se halla dividido en cuarteles sino en un orden implícito, lo que permite que ésta sea una de las representaciones más originales de las armas del Inca. Su relación con ejemplos tanto pictóricos como escultóricos, así como con otros escudos indígenas, es sorprendente; a continuación se detallan algunas de estas relaciones[15]:

A. Portada de la casa de Tupac Sinchi Roca en el pueblo de Maras Cuzco: muestra dos leones coronados, el arco iris saliendo de sus bocas y al centro la mascaipacha (primera década s.XVIII) (figura 4).

B. Dintel que se hallaba en el Hotel Savoy del Cuzco y del cual Teresa Gisbert supone que perteneció al Colegio de San Borja para caciques erigido en 1621. Es el que más se acerca a la descripción de Rodríguez, presenta «... el escudo de España, el IHS y el escudo incaico. Este último formado por el águila bicéfala con yelmo central, dividido en tres cuarteles: en el inferior izquierdo otra águila bicéfala con el Ave María, en el derecho la torre del Cuzco y en la mitad superior la mascaipacha sostenida por dos sierpes coronadas, mas dos pumas de cuya boca sale el arco iris» (Gisbert, 1994: 168) (Figura 5).

C. Escudo nobiliario en una casa de Juli (1734) (Figura 6), se representan el arcoiris, las serpientes y los felinos.

D. El escudo de los caciques Cusicanqui (Figura 7). En él interesan uno de los cuarteles superiores, donde se hallan representadas las serpientes coronadas y la mascaipacha y uno de los inferiores en el que están el arco iris, el cóndor y los dos felinos. Haciendo imaginariamente una superposición de los dos cuarteles, se tiene

FIGURA 3

Reconstrucción de las armas incaicas, hecha a partir de la descripción de Rodríguez de Figueroa.

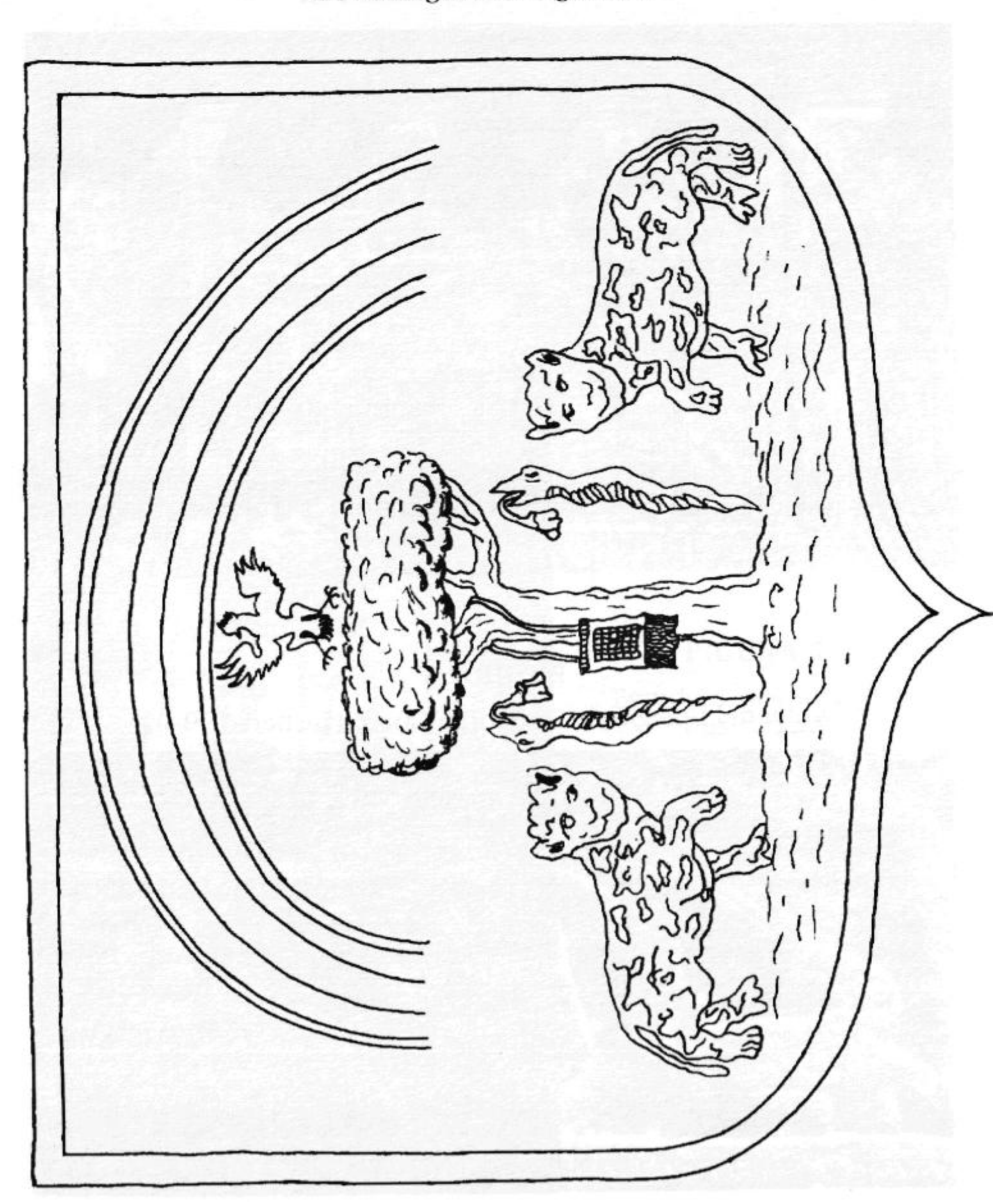


FIGURA 4

Portada de la casa de Tupac Sinchi Roca en el pueblo de Maras, Cuzco (Gisbert 1994).

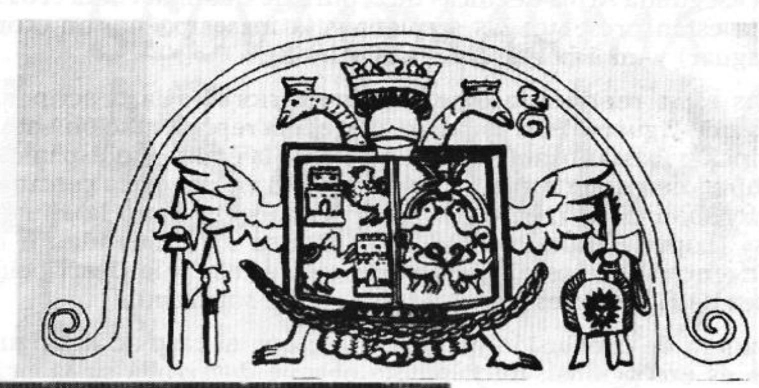
FIGURA 5

Dintel del Colegio de San Borja, Cuzco (Gisbert 1994).



FIGURA 6

Escudo nobiliario en una casa de Juli (Gisbert 1994).



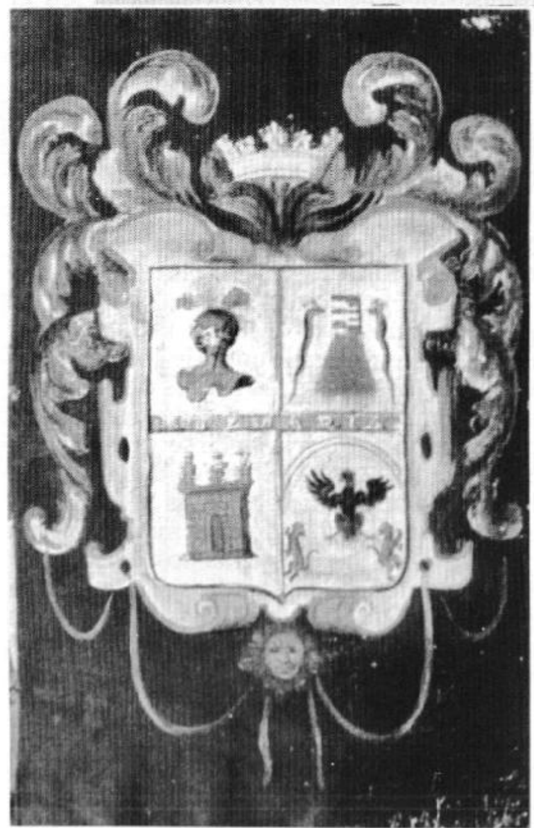


FIGURA 7

Escudo de los caciques Cusicanqui.

casi la réplica exacta del escudo incaico que describe Rodríguez de Figueroa.

E. La «Segunda Arma del Inca» de la obra de Guaman Poma (1615): en ella están presentes las serpientes, la mascaipacha, un otorongo (jaguar) y un árbol de chonta (Figura 8).

Todas estas representaciones son posteriores a la descripción de Rodríguez de Figueroa; sin embargo existe una representación anterior a la descripción; bastante anterior, que data de la época prehispánica: una estela chimú descubierta por Shaedel en 1948 en una zona cercana a las ruinas de Chan Chan (Norte del Perú) y conocida como la «Huaca del Arcoiris» (Lopez Baralt, 1989: 83-84) (figura 9). Casualidad o no, la similitud entre algunos elementos de esta estela y la descripción de Rodríguez de Figueroa es como se ve, bastante sugerente.

A manera de conclusión puede decirse que el caso de Rodríguez de Figueroa es excepcional; inicialmente porque desarrolla su labor en el nuevo centro de poder simbólico, económico y social: Potosí. Un lugar que al margen de su actividad económica, se constituyó en el escenario de interesantes fenómenos religiosos y culturales, en razón del carácter multiétnico de su población; aspecto este que no ha merecido la atención necesaria, pues en la historiografía colonial, Potosí sigue gozando de atención a partir de la dinámica económica que generó, como gran centro productor de plata.

De la misma manera la figura de Rodríguez de Figueroa es notable porque ejemplifica la complejidad y las contradicciones internas de la sociedad hispana de fines del siglo XVI, tradicionalmente pensada en términos de un mundo homogéneo opuesto al mundo indígena. Su actividad en Vilcabamba, su postura leal en el incidente de los mestizos en el Cuzco y su intención de mostrar la justicia de los títulos de España a las Indias, son un buen ejemplo de su simpatía con la causa indígena pero también de su lealtad a la corona española. Podría decirse que su vida ofrece muchas contradicciones, pues entre su papel en el debate de la perpetuidad de las encomiendas, que lo acerca a la tendencia lascasiana y los mensajes emergentes de su lienzo, que parecen mostrar más bien a un partidario de la justa conquista, cercano a las posturas sostenidas por Matienzo y Toledo, parece haber una evidente contradicción; la misma que no puede ser resuelta apelando al fácil expediente del interés económico, sino tratando de entender la complejidad y la riqueza de los procesos mentales de una etapa en donde la estructura colonial recién empezaba a afirmarse.

FIGURA 8

La «Segunda Arma del Inca», según Guaman Poma.

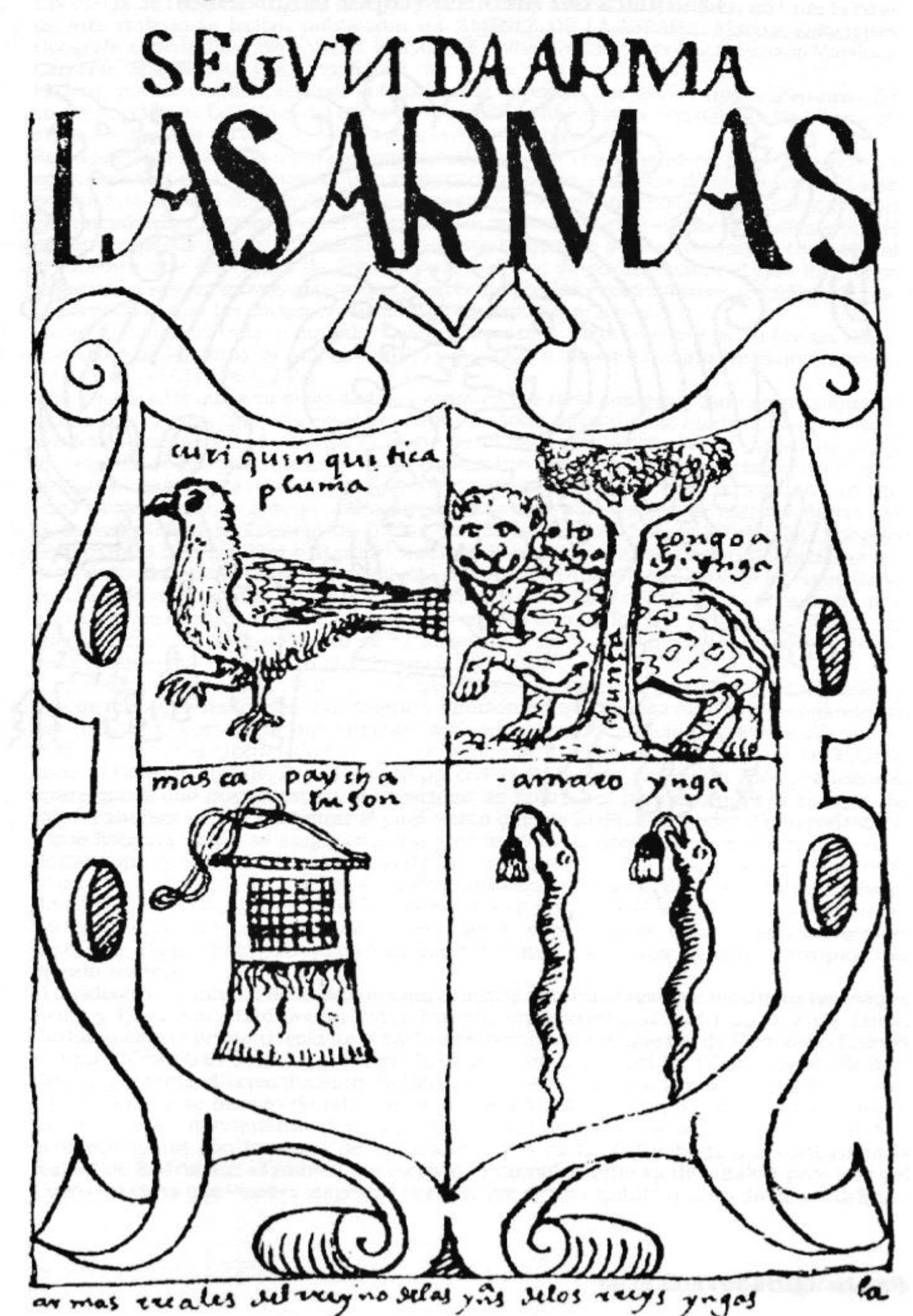


FIGURA 9

La «Huaca del Arcoiris» (López Baralt 1989).



NOTAS

1. Las cartas de Diego Rodríguez de Figueroa al Virrey Martín de Enríquez, que son la base de este trabajo se hallan publicadas en JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos Relaciones Geográficas de Indias - Perú Vol. II. Edición y Estudio Preliminar por José Urbano Martínez Carreras. Madrid BAE 1965, pp. 65-67.
2. El dato aparece corroborado por la Relación de Capoche, que es contemporáneo suyo. En su descripción de las minas del cerro de Potosí en 1588, aparece consignado Rodríguez de Figueroa, aunque no como uno de los principales mineros.
3. Rodríguez de Figueroa para ese entonces, todavía no era encomendero, pero al parecer ya era minero; es posible entonces que su participación en el debate de la perpetuidad esté enmarcada, dentro del conflicto que durante tan temprana época colonial sostuvieron encomenderos y mineros por el control de la mano de obra y subsecuentemente por el poder (Barnadas 1973). Sin embargo, lo cierto es que los dominicos usaron con éxito el argumento que Rodríguez de Figueroa asegura ser de su invención; el que los indios pagarían al Rey un monto mayor que el ofrecido por los encomenderos, a cambio de que la perpetuidad de las encomiendas no fuera puesta en práctica.
4. «... yo le escribí al Inga; y no hallé quien le llevase la carta ni osase, si no fue un Diego Rodriguez de Figueroa, el cual se confesó y comulgó e hizo testamento antes que entrase» (Matienzo [1567] 1967: 295)
5. «Por las pasadas que a su magestad he escrito en ese rreal consejo e dado larga cuenta de lo que con el ynga que está revelado en los andes e pasado para reduzille sin guerra al servicio de su magestad y lo que de parte de su majestad le ofrecía por sacarle de allá y que viniese de paz y para ello le embió un hombre que se llama diego rrodriguez el qual aunque no es persona de quien se deve hazer cuenta todavía por tener entendido que este ynga estaba bien con el se lo ynbie con todas las provisiones que he escrito» (Carta del Licenciado Castro al Consejo de Indias. Los Reyes 12/I/ 1566 en LEVILLIER, Roberto Gobernantes del Perú Tomo III p.150, subrayado nuestro). Las sospechas del gobernador debieron aumentar al tomar conocimiento de las cartas que el inca Tito Cusi había enviado en 1565 al Lic. Matienzo, en las que hablaba bien de Diego Rodríguez: «... Si no fuera por los ruegos de Diego Rodríguez, de quien yo mucho me confío», «... y Diego Rodríguez me aplacó, diciendo ser la voluntad de su Majestad y de V. M. Hacerme mercedes y de no hacerme guerra...» (Matienzo [1567] 1967: 297-302)
6. «... y por gratificar a diego rodriguez lo que en esto ha hecho le provey por corregidor de alli con mil y quinientos pesos de salario y también porque el ynga me escrivio rogandome que fuese él, el corregidor que ynbiase, también le dí el aguazilazgo mayor de allí por su vida...» (Carta del Licenciado Castro a Su Majestad. Los Reyes 2/IX/1567 en LEVILLIER, Roberto Gobernantes del Perú Tomo III pp.263-264). Existen ya en esta época elementos interesantes, que nos muestran la capacidad de Rodríguez para entender el sistema de valores andino: «... por contentar al ynga según que me lo dio a entender diego rodriguez y que holgaría más y se aseguraría sele ymbiaron de la hacienda de vuestra magestad ciertas ropas y vestidos y otras cosas de bujerias que costaron seiscientos o setecientos pesos y si se huviera de traer por vía de guerra no se hiciera con cuarenta mill pesos» (Idem p.265). El Inca hizo el tratado a la manera como los incas sellaban un pacto con los antiguos jefes étnicos, intercambiando objetos: ropas, vasos, con un alto contenido simbólico. Diego Rodríguez parece comprender muy bien estos elementos propios del mundo andino.
7. El incidente es el intento de levantamiento contra la autoridad real que tenían los hermanos Arias y Cristobal Maldonado, éstos intentaron apoderarse del Cuzco y de Lima. Curiosamente el primero tenía un repartimiento muy valioso que fue de Hernando Pizarro y el otro (Cristobal) tenía la intención de casarse con la hija del Inca Sairi Tupac (Beatriz Coya), que tenía el repartimiento de Hernandez Girón, ambos, los más ricos del Cuzco. Casualmente este intento de rebelión coincidió cronológicamente con el surgimiento y desarrollo del movimiento del Taki Onkoy, lo que hizo que se relacionara ambos acontecimientos con los Incas de Vilcabamba. Dos cartas del gobernador confirman la lealtad de Rodríguez: «También me escrivio el canónigo estevan de villalon provisor del Cuzco esa carta que vuestra magestad bera en que ay un capítulo que un diego rrodriguez

le dixo que avía sido gran ventura averse deshecho el alboroto del Cuzco de la manera que se deshizo porque a el le habian hablado que hablose al ynga que saliese con mill yndios porque trataban de hacer este rreyno señorío» (Carta del Licenciado Castro a Su Majestad. Los Reyes Febrero 1567 en LEVILLIER, Roberto Gobernantes del Perú Tomo III p. 233). «Por esta carta que a Vuestra Majestad ynbio del ynga y por otra que va firmada de Diego Rodriguez y de Martín de Pando y por Antonio de Vera, clérigo, entendera Vuestra Majestad el servicio que a Vuestra Majestad se a hecho en reducir al ynga a su servicio y las tramas de los mestizos a los quales yo trataré de castigar, que temor tengo que an de ser tantos andando el tiempo que an de destruir hesta tierra y por esto destas cartas entenderá Vuestra Magestad si debe de ser verdad el levantamiento de que dicen los testigos que a Vuestra Majestad ynbio, que se ordenava ansí aquí como en el Cuzco, como en Guamanga...» Carta del Licenciado Castro a Su Majestad. Los Reyes 20/XII/1567 en LEVILLIER, Roberto Gobernantes del Perú Tomo III p.284

8. Es posible que su poca mención a Vilcabamba obedeciera a cierta cautela al tratar el tema, sobre todo después de la muerte de Gonzalo Ximenez, intérprete en el proceso a Tupac Amaru I, ajusticiado en la villa de Potosí por orden de Toledo (Barnadas 1973: 496); o que tal como muestra su cuadro, estuviera de acuerdo con la postura sostenida por el Virrey; aunque esto no justifica su silencio.
9. En su carta al virrey, Rodríguez de Figueroa asegura haber escrito una «Historia de los Ingas» y la Relación de la Villa de Potosí que le había sido encomendada. Su lienzo asimismo, incluía una parte escrita que Rodríguez no pudo enviar a tiempo.
10. Sin embargo Rodríguez de Figueroa no aparece entre los testigos del Memorial que en 1582 el cacique Fernando Ayaviri presentó a las autoridades españolas.
11. La reconstrucción del cuadro ha sido realizada considerando que la descripción fue hecha desde el punto de vista de un observador y no siguiendo las leyes de la heráldica.
12. Gisbert supone que el grabado de Alonso de la Cueva «... tenía una finalidad francamente política, por medio de él, Cueva ensambla los reyes españoles con los indígenas [y fue]... utilizado para concientizar a los americanos y muy especialmente a los indígenas, convenciéndoles de la secuencia entre la monarquía inca y la española y enfatizando en los beneficios que los reyes de España habían hecho a los indígenas. Dados los años que se vivían, era una medida política con miras a disipar el panorama brumoso que se divisaba» (Gisbert 1994: 129).
13. El lado izquierdo, sugiere la idea de desorden (Arze y Medinacelli 1991: 65).
14. La presencia del Almirante había llamado ya la atención de Nathan Wachtel y Teresa Gisbert, a partir de su inclusión en el drama de la muerte de Atahuallpa que se representaba en Oruro. Gisbert supone que para explicar la inclusión de Colón, sólo se hallan dos fuentes posibles: una bastante tardía, (el prólogo a la famosa edición de Garcilaso de 1723) y la otra: «Un dibujo de Guamán donde en el mismo barco vienen al Perú Pizarro, Almagro y Colón, junto a Nuñez de Balboa y Solíz. Se trata de una abstracción donde Guamán incluye en una misma nave a los principales personajes de la epopeya del descubrimiento y conquista con relación al Perú. Este puede haber sido el principio de la confusión, o más posiblemente Guamán refleja un concepto confundido (en la mente indígena) uniendo a Colón con Pizarro y Almagro» (Gisbert 1994: 203).
15. Casi todas las imágenes, han sido tomadas del libro de Teresa Gisbert, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

ARZE, Silvia y MEDINACELLI, Ximena
1991 **Imágenes y Presagios: el escudo de los Ayaviri Mallkus** de Charcas. La Paz: HISBOL.

BARNADAS, Josep
1973 **Charcas 1535-1565 Orígenes históricos de una sociedad colonial.** La Paz: CIPCA.

FERNANDEZ GARCIA, Enrique
1990 «Blas Valera es el Jesuita Anónimo autor de La Relación de las Costumbres Antiguas de los Naturales del Perú». En: **La Evangelización del Perú. Siglos XVI-XVII Actas del 1er. Congreso Peruano de Historia Eclesiástica**. Arequipa.

GISBERT, Teresa
1994 **Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte.** 2da. La Paz: BHN.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos
1965 **Relaciones Geográficas de Indias-Perú Vol II.** Edición y Estudio Preliminar por José Urbano Martínez Carreras. Madrid: BAE.

LAURENCICH, Laura, et. al.
1995 «Il Documento Seicentesco Historia Et Rudimenta Linguae Piruanorum» en: **Studi e Materiali di Storia delle Religioni Universita di Roma La Sapienza**. n.s. XIX 2, pp.363-413.

LOPEZ BARALT, Mercedes
1989 **El retorno del Inca Rey: mito y profecía en el mundo andino.** La Paz: HISBOL.

MATIENZO, Juan de
1967 Gobierno del Perú. Edición a cargo de Guillermo Lohman Villena. Lima: IFEA [1567].

LEVILLIER, Roberto
1925 **Gobernantes del Perú: cartas y papeles del siglo XVI.** Tomo III, Madrid.

¿TRANSMISIÓN O INTROMISIÓN? PROPIEDAD, PODER Y LEGITIMIDAD CACICAL EN EL MUNDO AYMARA DE LA COLONIA TARDÍA

Sinclair Thomson

El dominio colonial español de la población indígena de los Andes encontraba su bisagra en los mecanismos de gobierno "indirecto". El aspecto más sobresaliente es que los señores indígenas o caciques que gobernaban los pueblos rurales de indios conformaban el nexo local de control por parte del estado colonial. Esta forma de cacicazgo, entonces, fue un sitio crítico de mediación social y política, y su eventual deceso histórico ofrece percepciones develadoras de los trastornos del mundo colonial tardío. El cacicazgo, para prestarnos una frase, es "bueno para pensar". El problema aquí tratado -las luchas sobre sucesión e intromisión en el gobierno indio- no era de ninguna manera novedoso en el siglo XVIII. No obstante, tales luchas se hacían más frecuentes y adquirían aspectos particulares y un significado nuevo dentro de los procesos políticos más amplios de la época. Querellas de sucesión en combinación con diferentes tipos de intromisión en el cacicazgo contribuían de manera importante a la crisis final de la institución misma. Por lo tanto, estos conflictos se convierten en una clave para comprender el funcionamiento y el desenlace del gobierno colonial en los Andes[1].

El cacicazgo comprendía un conjunto de relaciones entretejidas involucrando propiedad, poder y legitimidad política. Dado que el cacicazgo era un mayorazgo, los representantes de la nobleza cacical

---

Sinclair Thomsom. New York University.
El presente documento fue traducido por Alisson Spedding, a quien agradecemos por su trabajo.

poseían derechos de propiedad en sus cargos, y la transmisión del cargo seguía líneas hereditarias dentro de la misma dinastía familiar. Cuando surgían los conflictos sobre sucesión e intromisión en la propiedad, el poder y la legitimidad de los caciques entraban en tensión acentuada. Este ensayo empieza con una mirada a una querella crónica que ejemplifica rasgos comunes en las luchas locales sobre la sucesión cacical en la región aymara-hablante de La Paz. Luego prosigue explorando las tensiones más hondas que rodeaban la legitimidad de los herederos cacicales dentro de las comunidades de habla aymara.

El problema de la "intromisión" en el cacicazgo giraba alrededor de la definición moral, cultural y política de la autoridad legítima. Los miembros de las comunidades aymara-hablantes concebían la intromisión en términos de discursos culturalmente específicos referentes a género, parentesco, identidad "racial" y clase social. Los "intrusos" desafiados por los comunarios eran con frecuencia mestizos, extraños que lograban acceder al cargo de cacique a través del matrimonio, o clientes de autoridades del estado colonial; estas categorías no eran, por supuesto, mutuamente excluyentes. Los que se apoderaban del cargo a través del matrimonio con la familia gobernante, aquí tratados como "yernos interesados", presentaban un caso de interés especial. El ensayo trata, sobre todo, de esta forma específica de intromisión, para captar el abanico de criterios comunales y el lenguaje de la legitimidad cacical. Para concluir, el ensayo evalúa cómo la proliferación de caciques interinos y caciques cobradores (recaudadores del tributo o "tasa") contribuyó a la erosión de la institución. El impacto combinado de crecientes presiones tanto por parte de los gobernadores provinciales españoles como parte de las comunidades aymara-hablantes, provocó una crisis generalizada del cacicazgo. El resultado final fue un colapso definitivo de la forma constituida de mediación política colonial y gobierno indirecto.

CONFLICTOS SOBRE LA SUCESIÓN: RASTREANDO UN CASO DE PELEAS INTERNAS

Según la ley colonial, sólo la autoridad superior del virrey, actuando como representante del rey, podía reconocer formalmente los derechos de cacicazgo y emitir un título de "propietario" para un sucesor. Este reconocimiento tenía lugar después de que el tribunal de la Audiencia Real, con trámites realizados por su comisionado (generalmente el corregidor de la provincia), escuchaba las declaraciones de los testigos y verificaba los reclamos y la idoneidad del sucesor propuesto. Siguiendo los reglamentos de la real provisión ordinaria de diligencias de sucesiones de hijos de caciques, el procedimiento tardaba muchas veces años en completarse, sobre todo si la posesión del cacicazgo había sido discutida[2].

En casos en los que no había un heredero evicente para el cacicazgo, el procedimiento regular para designar un cacique empezaba con un bando público que convocaba a todos los candidatos interesados. Si los derechos naturales de sucesión resultaban lejanos o poco claros, otros criterios -como la solvencia económica, servicios comprobados y lealtad a la Corona, probidad personal y dominio del idioma español- eran sopesados para evaluar la capacidad en el ejercicio del gobierno. También se llamaba a caciques interinos para ocupar el puesto cuando, por ejemplo, el heredero legítimo no había alcanzado la mayoría de edad, cuando una cacica soltera o viuda detenía la posesión o cuando el cargo de cacique estaba vacante debido a otros motivos circunstanciales[3].

Estos, entonces, eran los procedimientos legales regulares para la sucesión en un cacicazgo. De todos modos la sucesión no siempre fue pacífica, y la evidencia de los archivos sugiere que los tropiezos y las querellas fueron más frecuentes conforme avanzaba el siglo XVIII. El cacicazgo de Anansaya de Chucuito, capital de la provincia del mismo nombre, ilustra un conflicto de larga duración entre familiares pretendientes al cargo, y también presenta ejemplos de las imbricaciones y viscisitudes de estas tramas.

La provincia de Chucuito mantenía los contornos del reino prehispánico aymara-hablante de los Lupaqa, y se quedó dentro de la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas y el obispado de La Paz hasta fines del siglo XVIII. Al igual que la provincia, que fue en su generalidad vinculada en forma administrativa y económica con el núcleo regional de La Paz, las familias de la nobleza cacical se integraban a través del parentesco y el comercio con las de las provincias vecinas de Pacajes[4].

El primer capítulo de este conflicto se abre en 1710, cuando Simón de Sosa y Centeno apareció en la corte virreinal en Lima para solicitar la aprobación estatal como heredero del cacicazgo después de la muerte de Domingo Fernández Cutimbo, quien no dejó hijos[5]. Otorgándole el título de interino, la investigación oficial siguiente encontró que Simón fue, tal como aseveraba, descendiente de Diego Centeno e Isabel Taximolle, siendo Diego el hermano de Pedro Cutimbo, quien fue a su vez el hijo de Carlos Cari Apaza, el cacique gobernador de la ciudad de Chucuito y de toda la provincia. Don Carlos era, él mismo, hijo de Apu Cari, Capitán General del Rey Inka Guayna Cápac «en tiempo de la Gentilidad». Habiendo establecido este registro genealógico, Simón de Sosa fue declarado cacique sucesor con pleno derecho.

Francisco Xavier Puma Inka Charaja, el cacique de Urinsaya del pueblo, luego se presentó ante la corte aseverando que Sosa era un mestizo que debía ser, según la ley, excluido del cargo, mientras que él era el heredero verdadero. Su querella fue finalmente resuelta en 1720 con la vindicación de los derechos de Sosa sobre el cacicazgo.

Dos años más tarde, le tocaba a Lucas de Meneses Cutimbo desafiar a Simón de Sosa. El nuevo pretendiente, hijo ilegítimo de Aldonza Cutimbo, se declaró sucesor por derecho en la larga línea de caciques descendientes del ancestro de ápice, Apu Cari. Las versiones del linaje familiar presentadas por Meneses y por Sosa variaban de manera significativa, mostrando cómo las líneas genealógicas de descendencia podrían ser trenzadas y destrenzadas, aunque siempre atadas a los patriarcas míticos, en tanto que fuese políticamente provechoso.

Lucas de Meneses Cutimbo arguyó que Sosa había engañado a la corte tomando el cacicazgo de manera fraudulenta. El cacique difunto Domingo Fernández Cutimbo en realidad dejó un heredero bastardo, Juan Cutimbo, que era demente. Puesto que Juan era incapaz de servir, el cacicazgo debería haber pasado automáticamente a la hermana del cacique difunto, Aldonza Cutimbo. Y, dado que ella era mujer, también definida como «inepta" bajo la ley, el heredero por derecho no fue otro que su hijo Lucas, sobrino del cacique difunto.

Según reconoció finalmente la corte, después de oír las declaraciones de los testigos, el registro genealógico presentado por Sosa -y los que él había inducido a testimoniar en beneficio suyo- fue una fabricación. Un desliz particularmente raro fue la aseveración de que su ancestro Diego Centeno había sido miembro de la dinastía local de los Cari. De hecho, Centeno fue el conquistador español que había venido a la región desde el sur de Charcas, donde había encabezado el desafío a la autoridad de Gonzalo Pizarro, y fue derrotado por Carvajal en la Batalla de Huarina en 1547. Centeno nunca se había casado con la india noble Doña Isabel Taximolle, según alegaba Sosa, sino con la mestiza Lucía Medina.

Los testigos llenaban los detalles del bosquejo de los acontecimientos. En el siglo XVII, después del fallecimiento de Cristobal Cari, Domingo Fernández Cutimbo asumió el cargo en lugar de su madre. Debido a su incumplimiento con los pagos del tributo, el corregidor hizo dimitir a Domingo y colocó en su lugar a Raphael Inka Charaja quien gobernaba la otra mitad de Chucuito. Domingo luego murió fuera del cargo y Simón de Sosa, sirviendo como lugarteniente del alguacil mayor de la provincia, fue a su propiedad para embargar su hacienda. Requisando sus documentos, Sosa encontró los títulos del cacicazgo y convenció a la viuda que él debía retenerlos para seguridad hasta que el hijo de Domingo llegase a la mayoría de edad para reemplazar a su padre. Unos meses después, los indios se sorprendieron al encontrar a Sosa gobernando su comunidad con el apoyo del corregidor[6].

La querella compleja entre Sosa y Meneses duró años. En 1728, el corregidor encarceló a Sosa por atrasarse en los pagos del tributo, y nombró a Meneses como encargado del cobro del tributo y de la mita. Por 1730, la

lucha fue finalmente resuelta en favor de Lucas de Meneses quien fue formalmente declarado cacique propietario en la Real Audiencia.

Don Lucas gobernó aparentemente sin incidentes hasta su muerte en 1747, cuando le sucedió su hijo primogénito Basilio Cutimbo. No obstante, Basilio renunció al control del cacicazgo (tenía un empleo independiente como contador de la tesorería provincial en Carangas), transfiriéndolo a través de su abuela María Aldonza a su otro hijo, Alejo Hinojosa Cutimbo. La única condición de Basilio fue que él y su familia siguiesen gozando de la mitad de los terrenos, servicios y beneficios legalmente asociados con la propiedad del cacicazgo. El nuevo cacique siguió como gobernador hasta 1766 cuando sus deudas y atrasos en el pago de la tasa le obligaron a dimitir, transfiriendo el cacicazgo a su hermano, Cayetano Berrazueta, quien había servido durante los diez años anteriores como segunda persona de don Alejo[7]. En la ceremonia convencional de posesión, el corregidor de Chucuito condujo debidamente a don Cayetano al mismo asiento (tiana) donde se habían sentado sus ancestros. Y de allí presidía sobre la comunidad de Anansaya de Chucuito hasta que la gran insurrección irrumpió en la región occidental del lago y cortó su mandato en 1781.

Berrazueta despreció los ruegos de Tupac Amaru, el líder Inka del movimiento, de juntarse con las fuerzas rebeldes, y organizó su fuerza de indios para defender la región de Chucuito bajo el comandante Joaquín Antonio de Orellana. Salvó las vidas de prominentes autoridades españolas, salió a enfrentamientos con tropas enemigas de mayor número de efectivos, y estuvo entre los últimos en abandonar la lucha hasta que finalmente las fuerzas de la Corona cedieron ante la ola rebelde. Mientras él se enorgullecía de haber cortado la cabeza del «Virrey» rebelde Gregorio Limachi, su propia mujer, Mónica Heredia Puma Inka Charaja, y sus hijos fueron masacrados durante la guerra. Obligado a irse al norte debido a las circunstancias militares, Berrazueta terminó aislado y sin fondos en el Cusco, donde laboraba como leñero y carbonero[8].

Pasada la guerra, Berrazueta volvió a asumir su papel como cacique *interino*, porque carecía de los derechos formales de propietario otorgados por el Virrey. Pero poco después de su regreso, empezó a encontrar oposición. Los tres hijos de Basilio Cutimbo, quien dejó el poder a mediados del siglo, empezaban a alegar reclamos hereditarios paralelos sobre el cacicazgo. Primero, aseveraron que Berrazueta no cumplía en proporcionar los beneficios del cacicazgo que su padre había asegurado para ellos. Luego desafiaron el derecho de Berrazueta de servir como cacique y Pedro Fernández Cutimbo se presentó como el heredero legítimo.

Don Cayetano consideraba que era «irregular» pelear con sus propios sobrinos, y en 1785 ofreció dimitir antes de ser vencido por litigios y exasperación. Pero las disputas y maniobras se prolongaron después de

que su hermano, el ex-cacique Alejo Hinojosa insistió que había obtenido la aprobación formal del estado como sucesor legítimo, y por lo tanto el desafío a Berrazueta era infundado. No obstante, Pedro Fernández Cutimbo obtuvo luego un decreto de la Real Audiencia en la Plata nombrándolo cacique con derecho.

Agotado y resignado, Cayetano Berrazueta sólo logró reunir la protesta patética de que había sido tratado injustamente. No insistió en poseer legitimidad hereditaria, sino que señaló sus veintiseis años de servicio y sacrificio por la Corona, su curriculum impecable en cumplir con la entrega de la tasa y su benevolencia hacia sus indios quienes «le daban el renombre de Padre»[9]. Sostenía que el nuevo cacique tuvo incluso el descaro de cosechar las chacras que él había cultivado laboriosamente y quitarle su criado doméstico. Esto no mostraba nada del respeto debido a sus méritos y sus tribulaciones personales, su vejez y los lazos de parentesco entre él y el menor Fernández Cutimbo. Describiendo su situación como de «la miseria más imponderable», Berrazueta solicitó que sus dos ayllus continuasen proporcionándole labradores a él y sus descendientes para su casa y campos; comprometiéndose a entregar al cacique la tasa y la mita de los ayllus.

La corte asignó a Berrazueta un defensor de indios indigentes y el caso pasó por una última etapa en 1792[10]. El abogado volvió a afirmar los reclamos de su cliente referente al cacicazgo, citando sus servicios durante la insurrección y el decreto real de 1787 que exigía el mantenimiento de todos los caciques leales en sus cargos como recompensa de su fidelidad. Pero la querella legal se centraba en las reglas de sucesión del mayorazgo español y, en especial, la transferencia original del cacicazgo de Basilio Cutimbo a Alejo Hinojosa a fines de la década de 1740. La parte contraria arguyó que Basilio sólo tenía intenciones de sustituirle con un cacique auxiliar durante su ausencia y que, en todo caso, carecía de la autoridad legal para alienar el patrimonio familiar. La propiedad de un mayorazgo sólo podría pasar a una línea colateral, como la de los Hinojosa, cuando no existieran herederos directos. El abogado de Berrazueta sostuvo que de hecho no habían herederos vivos en el momento de la transferencia. Evidentemente, don Basilio no tenía la intención de dejar la propiedad a sus hijos porque no los tenía. Y una vez que un mayorazgo había pasado de una línea a otra, no revertía legalmente a la línea original en ningún momento futuro.

Al final, la corte dictó sentencia en favor de los derechos hereditarios de Pedro Fernández Cutimbo sobre el cacicazgo, y retardó cualquier decisión en relación a la recompensa solicitada por Berrazueta por sus servicios a la Corona. Podemos imaginarlo terminando sus días en las circunstancias empobrecidas de otras figuras provinciales con pretensiones nobles, aunque más solitario y amargado que la mayoría.

La historia que acabamos de repasar con cierto detalle presenta muchos rasgos comunes de los conflictos sobre sucesión en el siglo XVIII: discusiones complejas acerca de las líneas históricas de descendencia, parámetros legales establecidos por el código del mayorazgo español, ambigüedad del estatus de los caciques "interinos" y competencia entre indios nobles por los beneficios materiales del cargo. También sugiere el significado que tuvo la guerra civil de 1781 para los cacicazgos, golpeando a muchos linajes, estableciendo la lealtad política a la Corona como un criterio clave de legitimidad, y provocando una intervención estatal todavía mayor en el nombramiento de caciques. Igualmente vemos la erosión global de lo que alguna vez fue un linaje noble preeminente y el declive de su poder patriarcal a medida que el cacicazgo se fue reduciendo a su forma más escueta de propiedad. Altura de mando y prestigio étnico iban decayendo mientras el cacicazgo se volvía cada vez más sujeto a demandas contrarias de propiedad y reclamos de posesión, y a veces hasta efectivamente alienable.

LA PROPIEDAD CACICAL Y EL PROBLEMA DE LA LEGITIMIDAD

La propiedad del cacicazgo es un tema poco estudiado pero de mucha importancia[11]. Sobresale con claridad en el caso de Chucuito porque el conflicto de sucesión y su resolución en la mitad de Anansaya no involucraba una intervención imponente desde arriba, por parte de corregidores, ni desde abajo, por parte de los comunarios. Cayetano Berrazueta introdujo una variedad de criterios para justificar su derecho al cargo: sus antecedentes en pagar la tasa, sus servicios militares y lealtad a la Corona, y el amor filial y lealtad de la comunidad hacia él. Pero al final, el elemento determinante fue el derecho hereditario de propiedad definido por el código de mayorazgo español.

Como una forma específica de propiedad, de ordinario el cacicazgo no fue mercantilizado, aunque en las postrimerías del siglo XVIII sí encontramos más casos de corregidores realizando ventas ilegales del cargo en buenas sumas[12]. Más bien, era un mayorazgo de tenencia privada y hereditaria dentro de familias individuales. Y he aquí una tensión política clave. El código de mayorazgo existía para reglamentar la posesión y transmisión de cacicazgos y el código legal era internamente coherente y capaz de clarificar los puntos típicos de disensión entre pretendientes, como en el caso de Chucuito[13]. Pero el problema de fondo tocaba el significado de tal estatus de propiedad para una institución política que, en principio, representaba y actuaba por el estado y también por la comunidad.

Dado que el cacicazgo conformaba un mayorazgo de propiedad personal, el derecho hereditario al cargo recibía prioridad jurídica como

criterio de sucesión. Esto garantizaba una medida de autonomía legal relativa porque los caciques no eran nombrados directamente por el estado, ni tampoco elegidos directamente por la comunidad. Este atributo auto-contenido del cacicazgo, daba cierta capacidad de desviar presiones externas que favorecía la durabilidad de la institución, por lo menos en circunstancias históricas estables. Pero mientras los intereses políticos de las autoridades estatales y las comunidades se apartaron más y más en una época de turbulencia social y polarización política, en el siglo XVIII la autonomía del cacicazgo fue sujeta a presiones en aumento, tanto desde arriba como desde abajo. A medida que los corregidores intentaban ejercer más influencia sobre el cacicazgo y al mismo tiempo se incrementaban los reclamos de los comunarios ante sus caciques, el espacio de maniobra del cual gozaban los caciques como agentes, mediadores y representantes se veía restringido. De hecho, bajo estas nuevas circunstancias históricas, la presión política resultaría al final demasiado fuerte.

A nivel comunitario, las mismas condiciones que contribuían a la autonomía podían obrar en contra del cacicazgo. En una coyuntura política crítica, los comunarios exigían una conducta política de sus caciques que fuera favorable al interés comunal. Si los caciques, apoyándose en su estatus legal y derecho propietario, se mostraban insensibles respecto a las presiones desde abajo, su integridad como representantes comunales era cuestionada. En última instancia, entonces, los conflictos de sucesión e intromisión apuntaban hacia una tensión institucional crítica entre relaciones de propiedad y relaciones de poder político y legitimidad.

Esta misma tensión tiene sus raíces en las transformaciones de la sociedad andina provocadas por el colonialismo español en el período inmediatamente después de la conquista. Si los caciques disponían de cierto grado de autonomía durante una buena parte de la colonia, debido a la naturaleza privatizada de su cargo, los márgenes de esa autonomía fueron trazados por el estado colonial cuando introdujo la nueva forma de propiedad en el cacicazgo. Y evidentemente, la autonomía relativa al estado fue más limitada que la relativa a la comunidad. La forma de propiedad subsumía jurídicamente a los cacicazgos bajo las disposiciones estatales y modificaba las relaciones políticas precoloniales, eliminando formas de control social indígena sobre la sucesión de los gobernantes. El código de mayorazgo restringía la flexibilidad y capacidad del gobierno indígena, en primer lugar, en dar privilegio a la primogenitura masculina como principio de sucesión. Tradicionalmente, el liderazgo podía pasar de un señor difunto a su hermano y no había una preferencia para la primogenitura; además las mujeres eran elegibles para el ejercicio de la autoridad. A la vez, un consejo de mayores dentro de la formación política precolonial fue aparentemente responsable de determinar quién, dentro de las primeras familias de la dinastía, debería ser el sucesor gobernante[14].

Con la incorporación de la autoridad indígena al mayorazgo y su reglamentación según dicho código, la formación política andina perdió esta capacidad de negociación colectiva del liderazgo. Así, las prácticas de sucesión se sometieron a la prescripción estatal; al mismo tiempo, se hicieron menos efectivas en generar nuevos líderes capaces y responsables ante la voluntad de la comunidad.

CONFLICTOS SOBRE INTROMISIÓN: EL PROBLEMA DE LOS "YERNOS"

Una situación de interés particular demuestra cómo las prácticas de la sucesión cacical en el período colonial podían violar los principios andinos, y cómo el desacato de las normas y el control de la comunidad podían conducir al resentimiento frente a "intrusos". La documentación del siglo XVIII proporciona ejemplos de un problema que podríamos identificar como el del "yerno interesado". La ley colonial del mayorazgo aprobó la "costumbre" andina de permitir a las mujeres acceder al cacicazgo, aunque parece que el Virrey Toledo buscó, inicialmente, limitar la sucesión femenina. La provisión sólo podría aplicarse si no había prole masculina idónea, y la propiedad del cacicazgo para mujeres no implicaba un poder político ejecutivo. Dado que se consideraba a las mujeres como sexualmente inhábiles para ocupar cargos y ejercer autoridad ("por sus débiles manos"), sólo una mujer casada podía heredar la propiedad y la administración efectiva de la misma recaía automáticamante en su marido[15]. Aquí otra vez se puede percibir la tensión entre propiedad y poder político, esta vez en una dimensión genérica. La cuestión de los "yernos", entonces, trata de esos hombres que se casaban con mujeres pertenecientes a familias cacicales recibiendo así los beneficios del patriarca en cuanto a recursos, poder y prestigio.

Evidentemente, tales situaciones estaban cargadas de un idioma metafórico proporcionado por la sexualidad, el parentesco y la descendencia. Estas situaciones se prestan a una amplia especulación interpretativa, ofreciendo una vista más profunda de las percepciones locales sobre la legitimidad de los caciques y la identidad de la comunidad. Pero empecemos mirando evidencias concretas de la concepción que tenían las comunidades de tales hombres como "yernos".

Durante la década de 1750, al mismo tiempo que el clan Cachicatari en Yunguyo (Chucuito) se enredó en una discusión familiar interna sobre la sucesión; uno de los suyos, Atanasio Cachicatari, asumió el poder en la mitad Anansaya de Guaqui (Pacajes). Guaqui mismo estaba involucrado en disturbios serios que eventualmente conducirían a la división de Urinsaya y a la fundación del nuevo pueblo de Taraco. Cachicatari justificaba sus derechos sobre el cacicazgo como marido de Margarita Choque Guaman, la hija del cacique Baltazar Choque Guaman, muerto sin

dejar herederos varones. No obstante, finalmente la comunidad se volcó en contra suyo y exigió su demisión. Le declararon un "intruso» responsable de maltratos, agitación y obstrucción de la justicia. Una petición por parte de los 54 tributarios explicó:

> Un cacique llamado don Francisco Xavier nos gobernó por yerno ahora muchos años y lo echó a perder todo el pueblo y nuestros instrumentos [documentos], y por cuya causa estamos sin instrumentos. Y así pudiera suceder con este dicho cacique don Atanasio, y como hemos experimentado del rigor del dicho, y como hemos carecido en todos estos tiempos, como si no tuviéramos cacique. Y lo más está en su tierra o pueblo[16].

El problema fundamental en todos los casos de "intromisión" fue la falta de control por parte de la comunidad frente a sucesores que asumían el cargo y que no sentían obligación alguna de responder a las expectativas sociales y políticas de la comunidad. Se percibía el caso de "yernos" abusivos con una agudeza particular[17]. Normalmente, los hombres campesinos que se agregaban por matrimonio a una familia como "tomadores de mujeres" debían asumir la condición de extraños con estatus disminuido y la obligación de respetar y en cierta medida servir a sus familiares[18]. En una situación de posesión del cacicazgo por parte de un "yerno", había un cruce metafórico entre familia y comunidad. El cacique "yerno" era comparable a un "forastero" que se ligaba con la comunidad siendo incapaz de establecer un patrimonio propio en su comunidad de origen. En ambos casos, se trataba de un extraño quien lograba vincularse a un cuerpo social colectivo dentro del cual adquiría ciertos derechos y pertenencias, pero quien debía asumir su estatus limitado[19]. Los "yernos" intrusos eran sucesores hereditarios "legítimos" según las leyes del estado, pero su posesión sexual de la hija del cacique, su arrogación del poder y adquisición de un patrimonio de la noche a la mañana se unían para violar los códigos cotidianos de moralidad y jerarquía en los Andes[20].

Otro punto neurálgico en los conflictos sobre sucesión e intromisión fue el control del cacicazgo por parte de mestizos o "españoles". Las leyes coloniales prohibían explícitamente a los mestizos de servir como caciques; su presencia no solamente iba a violar la separación formal entre las repúblicas de indios y de españoles, sino eran notorios por crear desorden en los pueblos de indios[21]. No obstante, dado que muchas familias indias nobles se habían casado con familias de españoles a partir del siglo XVI, la mezcla de razas no excluía derechos legales de propiedad sobre el cacicazgo. La descendencia hereditaria de un linaje cacical reconocido garantizaba el estatus de noble indígena y pasaba por encima el hecho de mestizaje en una familia[22].

Aun así el factor racial fue citado repetidas veces por las comunidades en solicitudes legales para poner fin a los abusos padecidos a manos de "intrusos" que eran mestizos o "españoles". Con mucha frecuencia éstos

eran interinos nombrados por el corregidor o el subdelegado[23]. Atanasio Villacorta, uno de estos caciques mestizos indeseados, nombrado en Laja y Pucarani, fue descrito como "un pobre andante... cuyo origen no se sabe". Se atribuían sus iniquidades al "infeliz carácter de este intruso, y aun de su propia naturaleza pues como mestizo odia a los indios... Es por esto sin duda que la ley del reino prohibe terminantemente que esta bastarda casta de gentes no sea puesta de caciques en los pueblos de naturales"[24].

Los intrusos mestizos también podían ser "yernos" casados con una legítima heredera femenina de la propiedad, y así legalmente reconocidos por la Real Audiencia. A principios de la década de 1750, en Italaque (Larecaja), los indios de la mitad Pacauris desafiaban a su cacique Julián Ramirez por toda clase de abusos. También buscaban descalificarle como racialmente no apto para gobernarlos; ellos preferían caciques indios "y no mestizos de quienes somos odiados y aborrecidos". Las declaraciones de los testigos confirman que Ramirez era un mestizo o "español" - el término "viracocha" aparece en una de las transcripciones - y en consecuencia "de distinta naturaleza de la nuestra"[25].

El primer argumento en la defensa del cacique fue que él había accedido legítimamente al cargo como marido de Isabel Cutipa, la hija del anterior cacique, ahora difunto. Después de la muerte del cacique Pablo Cutipa, el corregidor nombró primero a Julián como cobrador de la tasa, reconociendo su condición marital y su riqueza, y la Real Audiencia confirmó su situación en 1744, aunque al parecer como interino y no como propietario. No obstante la oposición local y la competencia de otros pretendientes, Ramirez persistió en el poder durante doce años y sólo fue desterrado del puesto cuando las autoridades adoptaron la medida poco frecuente de encarcelarlo por sus abusos[26].

Comunidades agraviadas también se apresuraron en señalar casos de "intrusos" que habían llegado empobrecidos al cargo pero que rápidamente acumularon riquezas en el cacicazgo. Esto podía ocurrir cuando el corregidor o subdelegado nombraba clientes dependientes, o cuando otros, muchas veces ligados con el cacique saliente, asumían el cargo a través de intrigas locales. En una querella en Zepita (Chucuito), los indios protestaban en contra de francisco Sensano:

> Dicho mestizo antes que fuese cacique estuvo en total inopia, y le vieron todos vestido con una solapa de bayeta amarilla de la tierra a raíz de las carnes ejercitándose en domar chúcaras para mantenerse. Y hoy a nuestra costa viste brocatos y sedas, paños de Castilla y franjas, gastando porción considerable en mantener su [continua?] embriaguez y pechear gobernadores[27].

Las críticas a caciques arribistas podían a veces sonar como una defensa de las jerarquías tradicionales de casta y del patriarcado. Por ejemplo, un

principal hijo de un cacique anterior de Curaguara (Pacajes), embestía al cacique nuevo por ser un "indio bajo y ni aun a su padre no se sabe quien fue"[28]. Pero es bastante claro que las comunidades se inquietaban a causa de los advenedizos con apoyo político de afuera y pocos lazos que les ataban moralmente a la comunidad, o con poco interés en negociar pactos de economía moral con sus sujetos.

En este sentido, el blanco principal de las protestas comunales fue la extracción parasitaria que sufrían. Aquí, otra vez, se puede mostrar un ejemplo de la pertinencia del idioma de parentesco referente a los yernos. Durante un estallido en una prolongada querella de linderos en la mitad de Anasaya de Sicasica (Sicasica), campesinos hostiles del ayllu de Collana desafiaban a Asencio Sarsuri del ayllu de Llanga. Decían de Sarsuri que poseía quinientas llamas y mil ovejas y controlaba un propiedad extensa "como cualquier español". Debido a su riqueza, lograba lo que quería, sobrepasando a los terrenos de otros. Un testigo dijo de Sarsuri que "por yerno fue llamado ysia alzado por el mucho ganado que tiene"[29]. El término "isilla" significa en aymara flojo u ocioso, y su uso aquí sugiere que se resentía la acumulación económica de un yerno como Sarsuri, viéndolo como parásito. Así, la situación de Sarsuri nos ayuda a ilustrar el problema referente a los caciques intrusos.

Quizás los conflictos sobre sucesión e intromisión en cacicazgos involucrando yernos no eran tan numerosos en términos cuantitativos, pero eran particularmente sensibles y reveladores. El problema del yerno no sólo pone a descubierto los elementos típicos de "intromisión" y su articulación, sino que demuestra también la tensión entre poder y propiedad en el cacicazgo introducida por el estado colonial. Esta tensión tuvo una importancia particular en el siglo XVIII cuando las comunidades entraron en conflicto con los caciques y se toparon con los límites legales e institucionales a la fiscalización política de sus gobernadores.

Un último ejemplo reúne los elementos críticos que hemos mencionado - parentesco y sexualidad, raza, y clase - y demuestra cómo la ilegitimidad de los intrusos podía derivarse simultáneamente de criterios múltiples. Los indios de Moho (Paucarcolla) desafiaban a su cacique, Gregorio Santalla, por un conjunto de abusos incluyendo la distribución forzada de alcohol, recolección de diezmos, y control clientelar de los oficiales del pueblo. Santalla, relataban ellos, era un "hombre blanco" de Larecaja que llegó a la región sin fortuna propia. Se hizo amigo del cacique, logró entrar en su casa y finalmente se casó con la hija del hombre. Hizo esto "sin reparar la naturaleza de india, sólo con el fin de tener con que pasar su vida, pues no es creíble que un hombre blanco se casase por otro motivo"[30].

EROSIÓN INSTITUCIONAL Y CRISIS DEL CACICAZGO

El siglo XVIII fue testigo de tensiones económicas políticas ahondadas en el campo, y un incremento en la intervención desde arriba en las sucesiones cacicales, sobre todo por parte de los corregidores españoles. Como se ha notado, el estado retenía la autoridad legal superior en determinar la posesión del cacicazgo, sea como "propietario" o como "interino". Mientras la audiencia emitía la decisión final y el título legal de propiedad, el corregidor (o, más tarde, el subdelegado) tenía un rol importante en los procedimientos regulares de sucesión, sobre todo en el nombramiento de caciques interinos. Dado el interés personal del corregidor en colocar a caciques sumisos o aliados suyos, sobre todo con fines de extracción de excedentes a través del repartimiento de mercancías, muchas veces él también participaba en las maniobras más informales y las intrigas aparecían en los conflictos de la sucesión cacical. En otros casos, los corregidores obviaban los procedimientos legales nombrando a caciques interinos sin autorización[31]. Incluso cuando los corregidores sí aceptaban a los caciques como sucesores naturales y sus derechos estaban bien establecidos, parece que cada vez menos gobernantes comunales gozaban de veras del pleno título propietario en su cargo, debido a los costos y complicaciones en conseguir el título.

La intervención por parte de los corregidores fue también especialmente directa en el nombramiento de cobradores o recaudadores interinos. En estos casos, el corregidor o subdelegado gozaba de mayor libertad porque podía nombrar al individuo que le parecía, necesitando sólo avisar a la audiencia de su selección. Oficialmente, estos cobradores del tributo deberían servir al lado de o en el lugar de los caciques propietarios, y no poseían un estatus independiente como gobernantes o tutores en la comunidad. Pero en la práctica, muchas veces sí ejercían autoridad política, dirigían asuntos comunales como el despacho de la mita, y gozaban de los beneficios de caciques, recibiendo los terrenos, servicios y obediencia debido a los señores con derecho. Dado que oficialmente estos nombrados no eran caciques, los corregidores podían escoger no solamente clientes indios sino mestizos o criollos que iban a favorecer sus intereses. Los administradores coloniales estaban muy conscientes de estos arreglos rutinarios pero, dadas las ventajas prácticas de llenar un vacante en un cacicazgo, raras veces actuaban para inhibir la confusión de jurisdicción y las actividades imponentes de estos «caciques cobradores» hasta la última década del siglo.

En su conjunto, la proliferación constante de caciques «interinos» y caciques cobradores muestra una erosión institucional, lenta y sutil, del cacicazgo. Esto no tiene que ser visto necesariamente como un fenómeno demográfico objetivo del agotamiento de los linajes dentro del estrato de

las familias cacicales[32]. Sería difícil de sostener tal argumento, dado que la categoría de nobleza indígena era bastante elástica, y parientes más o menos lejanos podrían ser encontrados eventualmente para presentar un reclamo válido del cacicazgo dentro del código del mayorazgo español. Es decir, la posesión del cacicazgo podía siempre trasladarse a una línea paralela de descendencia. Pero podemos estar convencidos de la naturaleza institucional del problema. Los caciques «interinos», hasta los que gozaban de mejor genealogía nobiliaria, carecían de la seguridad y la mayor autonomía de la posesión propietaria plena, y ellos o sus familias eran más susceptibles a las pretensiones rivales y a las intervenciones de los oficiales del estado. La autoridad de caciques cobradores era más inestable todavía. Finalmente, la iniciativa política atrevida y la acumulación económica privada de corregidores interesados conducían a controles cada vez más arbitrarios e ilegítimos sobre el puesto.

Respondiendo a las presiones desde arriba, la intervención desde abajo por parte de la comunidad también se volvía frecuente en querellas de sucesión en el siglo XVIII. Con la creciente polarización política de la época, la cuestión de los derechos hereditarios y la sucesión se convertía, con frecuencia, en parte de luchas más amplias y bastante complejas dentro de las comunidades sobre la autoridad y legitimidad de los caciques. Estos forcejeos entre pretendientes al cacicazgo y los miembros de la comunidad involucraban múltiples capas de criterios legales, políticos y culturales, cada uno de ellos sujeto a definiciones contestadas. Aunque la intervención desde abajo no se presentó en el caso que vimos de Chucuito, por la década de 1790 las comunidades muchas veces llegaban a jugar un papel impactante en tales conflictos de sucesión, a veces hasta iniciando los juicios de pretendientes e impulsando a sus candidatos (que podríamos calificar más como clientes que como patrones) directamente al cargo. La intervención desde abajo sí estaba presente en las batallas por la legitimidad frente a intrusos como los «yernos interesados».

Si bien la forma de propiedad ponía límites a la fiscalización del cacicazgo, la lenta erosión de la institución proporcionaba aperturas nuevas para la presión e intervención de la comunidad. La proliferación de caciques interinos y caciques cobradores significaba que cada vez eran menos los gobernantes comunales que gozaban de la autonomía relativa proporcionada por la posesión propietaria. Pero hasta esos caciques hereditarios con título de propietario o estos caciques interinos apoyados por la corte colonial o el gobernador español estuvieron más sujetos a presiones desde abajo. Cuando la necesidad de respuestas por parte del cacique se hacía mas urgente, los mismos límites de la fiscalización empujaban a las comunidades a esfuerzos siempre más creativos y audaces de controlar a su autoridad máxima desde la base. Así, las luchas del período colonial tardío dieron lugar a un surgimiento sin precedentes

históricos de las energías políticas de los campesinos indígenas. La pelea institucional interna sobre sucesión o intromisión se fundía con otras confrontaciones, como sobre el repartimiento, enfrentando las comunidades con sus propios caciques y con otras fuerzas extrañas y hostiles[33]. Debido a la naturaleza múltiple y cada vez más intensa de las hostilidades locales, el cacicazgo ingresó en una crisis plena mientras la sociedad rural avanzaba tambaleando hacia la guerra civil de principios de la década de 1780. Estas peleas y conflictos duraron hasta después de la guerra y el cacicazgo nunca se recuperó.

NOTAS

1. Para un relato englobante de este proceso histórico, véase Thomson 1996b; y O'Phelan 1997.
2. Para un ejemplo del procedimiento para obtener el título de propietario, incluyendo las declaraciones de doce testigos y las pruebas documentales de los derechos de la familia, véase al caso de Guaqui (Provincia de Pacajes) en Archivo Nacional de Bolivia (ANB) EC 1771 No. 27, ff. 51-61.
3. Díaz Rementería 1977: 125-157, 173-187.
4. El trabajo importante de Gisbert (1992; 1994) ha alumbrado la historia cultural de los caciques de Pacajes y de los Andes del sur en general. Véase también Choque (1993; 1993 ms.) sobre los linajes y la economía de los caciques en Pacajes.
5. El caso entero proviene de ANB EC 1793 No. 11. Para este episodio a principios de siglo, véase ff. 1-30.
6. Lucas aseveró que Sosa ocultó deliberadamente los documentos para impedir que él asumiera el cargo.
7. Según sus posteriores detractores, oficiales del estado habían descubierto las especulaciones de Alejo Hinojosa Cutimbo con los dineros de la tasa. Le declararon traidor al rey y lo expulsaron con ignominia.
8. Referente a los servicios militares y otros de Berrazueta, véase ff. 124-164 del expediente.
9. ANB EC 1793 No. 11, f. 162.
10. Véase ff. 179-186v del expediente.
11. Para casi la única exposición detallada, véase Díaz Rementería 1977.
12. Una instancia temprana tuvo lugar en Italaque en 1755. El teniente de corregidor Diego Tórrez vendió el cacicazgo a Baltazar Calla en 150 pesos, pero luego lo sustrajo de su control. (ANB EC 1756 No. 72, f. 88v.)
13. Véase Leyes de Indias, libro 6, título 7, leyes 1-4; Solórzano, libro 2, capítulo 27, números 14-27 (1972: 408-411); Díaz Rementería 1977.
14. Véase "Descripción y relación de la ciudad de La Paz" (1586), en Jiménez de la Espada (Tomo II, 1965: 347) y Platt (1988: 376-377).
15. Solórzano, libro 2, capítulo 27, números 20-22 (1972: 409-410). Díaz Rementería 1977: 119, 167. En Acora (Chucuito), caciques interinos sin derechos hereditarios legítimos controlaban el cargo debido a la "orfandad y desamparo" de la heredera por derecho Petrona Pérez Catacora y su madre Isabel Catacora. En las palabras de un testigo anciano, "Petrona Pérez ha estado arrinconada todo este tiempo por su pobreza y ser mujer, sin tener quien haga de su parte". Finalmente se otorgó la posición a ella después de casarse con Diego Felipe Hernani, un "español" con varios turnos burocráticos locales en su favor. (ANB EC 1785 No. 4, ff. 3v, 16).
16. ANB EC 1754 No. 66, f. 74. Se puede citar también el caso del ex-cacique de Mocomoco (Larecaja) que intentó transferir el cacicazgo como dote a un forastero mestizo al punto

de casarse con su hija. La maniobra fue exitosamente bloqueada como ilegal y potencialmente dañina para la comunidad (ANB EC 1756 No. 5).

17. No se resentía a todos los caciques "yernos". En Río Abajo Vicente Salazar, un mestizo que entró al cacicazgo por matrimonio, fue alabado por los indios por observar normas locales de reciprocidad y garantizar la reproducción de la comunidad. A diferencia de la situación bajo su sustituto - que gobernaba "como quien maneja un pueblo extraño con objeto de exprimir la sangre" - con don Vicente "los naturales pobres se alivian o con el auxilio que su individuo les imparte, o porque distribuye esta participación de los demás que tienen comodidad" (ANB EC 1798 No. 180, f. 2).
18. Esta aseveración se basa sobre todo en la etnografía contemporánea. Sobre el yerno "tomador de mujer" (*qatay* o *masha* en quechua) en la literatura sobre parentesco en el Perú, véase Bolton y Mayer, comps. (1977), sobre todo las contribuciones de Lambert (pp. 20-22), Stein (pp. 36-41), Isbell (pp. 97-100) y Mayer; también Isbell (1978: 112-114, 174-175). Para el equivalente aymara (*tullqa*) en el Norte de Potosí, véase Harris (1994).
19. En la esfera del tributo, también sabemos que en el siglo XVII se refería a forasteros asimilados como "yernos" o "sobrinos" subordinados. Véase Saignes (1987: 141); Wightman (1990: 54, 88-89).
20. Podemos preguntarnos cómo la comunidad asumió la posición de ego del patriarca en ver el sucesor intruso como "yerno". Sospecho que reflejó la perspectiva de los principales mayores de edad quienes, como representantes de la comunidad, establecían el lazo discursivo entre la identidad comunal y patriarcal.
21. Véase Leyes de Indias, ley 6, título 7, libro 6; Solórzano, libro 2, capítulo 26, número 43 (1972: 403).
22. Solórzano, libro 2, capítulo 27, número 49 (1972: 415). Díaz Rementería 1977: 132. En este sentido, por ejemplo, la Corona reafirmaba los privilegios nobles de mestizos e indios descendientes de caciques en su real cédula del 22 de marzo de 1697; el decreto garantizaba sus derechos de obtener cargos y títulos eclesiásticos y seculares. (ALP Gaveta 9, Cédulas Reales)
23. Después de la introducción del sistema administrativo de intendencias en 1784, el subdelegado reemplazaba al corregidor.
24. ANB EC 1803 No. 33, ff. 24v-25. Caciques mestizos y "españoles" acusados de ser intrusos eran bastante numerosos. Para casos similares de ataques a caciques "mulatos" y "sambos", véase ANB EC 1753 No. 99 y ANB EC 1772 No. 89.
25. ANB EC 1755 No. 56, f. 2v, 5, 36.
26. Para la historia completa de la lucha en Italaque, véase ANB EC 1755 No. 56; ANB EC 1752 No. 12; y ANB EC 1756 No. 72. Otro cacicazgo prominente que fue el objeto de luchas prolongadas con sus sujetos comunarios fue el de Urinsaya en Viacha. A partir de la década de 1750 hasta 1780, los miembros de la familia Mercado eran cuestionados como "intrusos" debido a sus abusos, su sangre mestiza, y porque habían quitado el cacicazgo a la línea legítima de los Sirpa a través del matrimonio. Véase ANB EC 1756 No. 111; ALP EC 1767 C. 88 E. 18; ANB EC 1780 No. 108.
27. ANB EC 1754 No. 123, ff. 8-8v. Según las acusaciones, Tiburcio Fernández en Laja (Omasuyos) fue criado como dependiente en la casa del cacique y después se convirtió en su mayordomo en el comercio de aguardiente entre Moquegua y Potosí. Finalmente asumió el cargo de modo fraudulento, fingiendo ser pariente de cacique. Los indios insistieron, "Llegó a hacer caudal en plata, plata labrada, ganados y comidas... [siendo] todo nuestro y exprimido de nuestro sudor y trabajo". (ANB EC 1753 No. 99, f. 8v.)
28. ANB EC 1763 No. 129, f.1.
29. ANB EC 1768 No. 68, f. 13v.
30. ANB EC 1766 No. 43, f.12v.
31. Para un ejemplo especialmente explícito de un nombramiento y ceremonia de posesión no-autorizado, todo por parte del corregidor, véase el caso de Caquiaviri (Pacajes) en ANB EC 1745 No. 42, ff. 41v-43, 47.
32. De igual manera, el decaimiento general de la nobleza indígena no fue tanto una dinámica demográfica simple de números absolutos, sino una de clase y estatus dentro de la sociedad indígena. Véase Thomson 1996b: 67-81.
33. Batallas políticas locales sobre la explotación del reparto hicieron una contribución decisiva al colapso del cacicazgo en La Paz. Véase Thomson 1996a, 1996b

BIBLIOGRAFÍA

BOLTON, Ralph and Enrique Mayer, eds.
1977 **Andean Kinship and Marriage**. American Anthropological Association Special Publication No. 7. Washington, D.C.: AAA.

CHOQUE, Roberto
1993 **Sociedad y economía colonial en el sur andino.** «El parentesco entre los caciques de Pakaxe». Ms. La Paz: HISBOL.

DÍAZ REMENTERÍA, Carlos
1977 **El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico.** Sevilla: Seminario de Antropología Americana.

GISBERT, Teresa.
1994 **Iconografía y mitos indígenas en el arte.** La Paz: Gisbert, 2da ed. revisada.

1992 "Los curacas de Collao y la conformación de la cultura mestiza andina". En: Tomoeda Hiroyasu and Luis Millones, eds., **500 años de mestizaje en los Andes.** Osaka: National Museum of Ethnohistory.

Harris, Olivia
1994 "Condor and Bull: The Ambiguities of Masculinity in Northern Potosí". En: Penelope Harvey and Peter Gow, eds. **Sex and Violence: Issues in Representation and Experience**. London: Routledge.

ISBELL, Billie Jean
1978 **To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village.** Austin: University of Texas at Austin.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos
1881-97 **Relaciones geográficas de indias: Perú.** 4 vols. Madrid: Tip. de M. G. Hernández.

PLATT, Tristan
1988 "Pensamiento político aymara". En: Xavier Albó, ed., **Raíces de América: El mundo aymara**. Madrid: Alianza Editorial.

SAIGNES, Thierry
1987 «Ayllus, mercado y coacción colonial: El reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVIII)». En: Harris, Olivia, Brooke Larson, y Enrique Tandeter, eds. **La participación indígena en los mercados surandinos: Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX.** La Paz: CERES.

SOLÓRZANO PEREYRA, Juan de
1972 **Política indiana** [1647]. Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones.

THOMSON, Sinclair
1996 «Quiebre del cacicazgo y despliegue de los poderes en Sicasica, 1740-1771». En: X. Albó *et al.*, eds. **La integración surandina: Cinco siglos después.** Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

1996 "Colonial Crisis, Community, and Andean Self-Rule: **Aymara Politics in the Age of Insurgency** (Eighteenth-Century La Paz)". Ph.D. Dissertation. University of Wisconsin-Madison.

WIGHTMAN, Ann.
1990 **Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720**. Durham: Duke Uriversity Press.

Sinclair Thomsom

DE MÁRTIRES E INDIOS: LA (IM)POSIBILIDAD DE REPRESENTAR AL OTRO

Verónica Salles-Reese

En **El evangelio según Marcos** de Jorge Luis Borges, Baltazar Espinosa reflexiona con la Biblia entre las manos

> "que los hombres a lo largo del tiempo, han repetido siempre dos historias: la de un bajel perdido que busca por los mares mediterráneos una isla querida, y la de un dios que se hace crucificar en el Gólgota" (1964: 1068).

Estructuralmente y a través de los típicos juegos borgianos, este cuento re-elabora la historia de esa crucifixión casi dos milenios más tarde en la hacienda "La Colorada" en el repartimiento de Junín al sur de Buenos Aires. La crucifixión de Baltazar Espinosa, figura especular de Cristo, es el resultado de la particular interpretación que sus oyentes le dan a la lectura que el joven porteño les hace del Evangelio escrito por San Marcos y a la falsa identificación que ellos hacen de Baltazar con el Mesías.

El cuento de Borges, además de desestabilizar la interpretación canónica de la historia original de la muerte de Cristo, invita a nuevas interpretaciones de la figura cristológica y también presenta un ejemplo interesante para reflexionar sobre la representación del ser americano. Mi intención en este trabajo es analizar cuatro versiones de relatos cuyo protagonista es crucificado por indios. A pesar de que dos de estas narrativas provienen del siglo XVII y dos del XX, los problemas asociados con la representación de la otredad americana o indígena permanecen

---

Verónica Salles-Reese. Georgetown University.

constantes a lo largo del tiempo. En este análisis intento también señalar algunos de los rasgos constitutivos del discurso colonizador, mostrando su íntima relación con la ideología que lo informa.

La lectura de todas la narrativas se enfocará en las actividades que realizan los protagonistas y que llevan al desenlace final de su crucifixión. Recordemos que en el cuento de Borges, Baltazar Espinosa va de visita a una hacienda donde queda atrapado por una inundación. Los Gutre, gauchos encargados de la hacienda, son las únicas personas con las cuales comparte los días de encierro. Para pasar el tiempo y practicar su inglés les traduce el evangelio de Marcos que lee en una vieja Biblia inglesa encontrada entre los libros de la casa.

Cualesquiera que hubieran sido las circunstancias que llevaron a Espinosa a leer el evangelio de Marcos a esos gauchos aislados por el temporal y por la vida misma, lo cierto es que el joven porteño se convierte, consciente o inconscientemente, en portador del mensaje cristiano; es decir, evangelizador. El hecho de que Baltazar Espinosa sea un individuo venido de la metrópoli y transmita el evangelio a aquellos bárbaros que desconocen o han olvidado a Cristo hace eco a los intentos de evangelización realizados por innumerables españoles durante la conquista y colonización de América.

Aunque son muchas las relaciones y crónicas que pudieran haber inspirado a Borges y que podrían servir de subtextos a **El evangelio según Marcos**, he elegido dos relatos que están fuertemente asociados con los hechos narrados en el cuento. Fray Antonio de la Calancha en su ***Crónica moralizada*** cuenta que hacia 1565, cuando el Inca Don Felipe Tito Cusi reinaba en Vilcabamba, Fray Diego Ortiz fue a colaborar con el intento evangelizador empezado allí por otro agustino, Fray Marcos[1]. Según la narración de Calancha, Fray Diego en pocos días se ganó la voluntad del Inca, pero el vínculo entre ellos no duró mucho tiempo puesto que el fraile predicaba severamente contra los ídolos y las costumbres locales. Disgustados por la prédica, el Inca en concierto con sus hechiceros, intenta disuadir a los frailes de su misión. Primero los tentaron con oro y riquezas para que los dejaran continuar en paz con sus ritos y ceremonias. Puesto que los frailes no parecían vulnerables a este tipo de tentaciones, decidieron:

> "derribarlos aziendoles (sic) perder la castidad"(Calancha 1638: 804)."Buscaron las mas ermosas indias, no de las serranas, sino de las Yungas de sus valles, que son mas blancas i alindadas de aquellos paises, industriaron a las mas gallardas, i sin duda serian las Indias mas lascivas; fueron animadas i seguras de que rendirian a los siervos de dios, i ganarian las albricias del Inga"(1638: 804).Un día"a desora fueron otras dos con abitos blancos que parecian frayles, entrandose asta sus camas" se dieron cuenta de que "con los religiosos no medr[ban] nada estas centellas del infierno, novicias del engaño i profetas de la lujuria" (1638: 805).

El rechazo de los religiosos acabó ocasionando el resentimiento del Inca y de sus vasallos, por lo cual maltrataron a los religiosos repetidas veces y de diversas maneras hasta que obligaron a Fray Marcos a regresar al Cuzco. Quedó entonces Fray Diego Ortiz solo, cuidando a los enfermos, enseñando a los niños y reprendiendo la conducta de los adultos. En una oportunidad, después de una gran fiesta y borrachera, el Inca cayó gravemente enfermo y el fraile intentó curarlo. Su afán por salvar al Inca no sólo fue inútil sino que le valió la acusación de haber sido culpable de la muerte de Tito Cusi. Calancha comenta que los indios fueron al lugar donde el fraile oraba y

> "entraron los carniceros y a porfía le dan gran numero de bofetadas, palos, mogicones, puñadas...llamábanle embustero, embaidor, endemoniado, autor de leyes falsas, traidor i enemigo de sus dioses. . . . desnudaronlo en carnes, dejando solo unos calçones que cubrían lo vergonçoso de su desnudez,"

y así lo sacaron al patio (Calancha, 1638: 813-14). En estas circunstancias, los vasallos del Inca le pedían a Fray Diego que resucitara a Tito Cusi, mas como esto era imposible empezaron a martirizarlo:

> "llevaron al bendito Mártir a una Cruz alta, que estaba en el cimenterio, i atanle a ella garganta, piernas i braços, con sogas de cortaderas..."(Calancha 1638: 818).

Supone el cronista que Ortiz diría entonces: "Perdónalos Señor, que no saben lo que azen" (Ibid: 819). Poco tiempo después el fraile pide algo de beber a sus torturadores y ellos le alcanzaron "un vaso con orines, sal, yel, salitre, excrementos duros y una yerba llamada colpa" (Ibid: 819). Luego lo arrastraron hasta un cerro, conocido como la horca del Inca,

> "porque alli justiciavan los ingas a los grandes facinorosos,. . . [y] le traspasaron con un palo largo e incaron el palo en tierra, poniendole la cabeza azia bajo"(Ibid: 825).

Así, dice Calancha, murió este mártir del Perú. El modelo de esta narrativa claramente es el de la pasión y muerte de Jesucristo. Los evidentes paralelos son conscientes y deliberados, pues el propio Calancha declara al empezar su relato

> "vayanse pareando los sucesos i circunstancias desta muerte con las de Cristo nuestro Redentor, i veranse en todas las mas semejantes"(Ibid: 813).

El agustino sigue ortodoxamente la ideología cristiana, no solamente en construir a su correligionario en términos de mártir cristiano, sino también en interpretar categóricamente la conducta indígena en términos demónicos.

Fr. Alonso Ramos Gavilán, también agustino, narra a grandes rasgos la historia de Diego Ortiz contextualizándola en una época aún más remota.

El martirio de Diego Ortiz es, para Ramos Gavilán, la imagen especular de otro martirio perpetrado por los andinos en tiempos prehispánicos. Este agustino se apropia del mito del dios andino Tunupa, identifica al protagonista de la historia con el apóstol Santo Tomás, el cual había predicado en los Andes a principios de la era cristiana. Según esta versión, Santo Tomás recorría con un discípulo, conocido por los indios con el nombre de Taapaca, a quien los indios martirizaron de la misma manera que a Diego Ortiz. La crucifixión de este supuesto discípulo de Cristo fue también debida al intento de alejar a los indios de sus ídolos y de sus costumbres lascivas. La transformación del mito de Tunupa en narrativa cristiana hace del dios andino un figura cristológica. La asociación que hace Ramos Gavilán entre este personaje y la figura de Cristo es en ciertos aspectos similar a la que hacen los Gutre en el cuento de Borges entre Espinosa y Jesucristo. Algunos de los elementos que permiten estas asociaciones entre ambos pares (Taapaca-Apóstol de Cristo y Espinosa-Cristo) son la barba larga y el libro que llevan consigo de donde surgen las enseñanzas que estos personajes transmiten.

En cada una de la narrativas, los autores sientan claramente las bases para interpretar los motivos por los cuales se crucifica a los protagonistas, motivos que están íntimamente ligados al locus ideológico desde el cual se enuncian las historias. En las versiones mencionadas se parte de una visión occidental y maniqueista que divide al mundo entre cristiano y demónico, con sus consiguientes atributos positivos y negativos respectivamente. Tanto Calancha como Ramos Gavilán afirman que los indios crucifican a Taapaca o a Diego Ortiz en un acto de venganza por tratar de interferir con las costumbres locales y destruir a los ídolos; en resumen, por rechazar las enseñanzas cristianas. Los agustinos, al elevar a los protagonistas a nivel de mártires y referirse a la conducta y costumbres indígenas de manera peyorativa, cierran cualquier otra posibilidad de interpretación del suceso.

Borges, a diferencia de ellos, abre nuevas posibilidades interpretativas aunque estructuralmente sigue de cerca la historia. Los Gutre crucifican a Espinosa por la particular interpretación que le dan a la historia mesíanica que él les ha leído. Borges desmitifica así toda figura cristológica y pone en tela de juicio la interpretación canónica de Cristo. Aunque la narración de Borges se aparta en este aspecto de la de los agustinos Calancha y Ramos Gavilán, comparte con ellos ciertos juicios de valor sobre el ser americano. Los Gutre aunque étnicamente no son indios, según Borges se han aindiado pues son rudos y analfabetos. Lo que fuertemente se sugiere es que la tierra los ha barbarizado haciéndoles perder las marcas de civilización de sus ancestros europeos. La otredad americana tanto en los agustinos del siglo XVII como en el escritor cosmopolita del XX se representa desde y a partir de los valores y cultura occidentales. Ni los indígenas en

las crónicas ni los Gutre en el cuento relatan su versión de lo acaecido. La pregunta que surge es si siquiera es posible representar con algún grado de fidelidad a un otro cultural y/o temporalmente distante de la voz enunciativa.

Un intento por presentar una visión menos sesgada (o tal vez apologética) de la misma historia, es la película **El Evangelio según Marcos** presentada por el Instituto Boliviano de Cultura en 1992. Esta versión fílmica dirigida por Javier Flores y cuyo guionista fue Juan Fernando Reyes, señala que el argumento se inspiró en las crónicas de Miguel Cabello de Balboa y de Juan Recio y en el cuento de Jorge Luis Borges.

La historia que narra la película es la de un fraile que va solo a evangelizar a la provincia de los chunchos en tiempos de la Colonia. La información sobre la provincia de los chunchos nos ha llegado a través de numerosas crónicas. Casi todas ellas coinciden en señalar que éste era un grupo étnico célebre por su belicosidad y por su resistencia a civilizarse. Ni siquiera los Incas habían podido doblegarlos. Aunque esta representación de los chunchos ha prevalecido a lo largo del tiempo, la película -en un gesto apologético- no muestra el aspecto fiero de los chunchos sino todo lo contrario. A pesar de que viven un ambiente primitivo (carecen de ropa, de arquitectura, de tecnología, etc.) se representan como gente hospitalaria y deseosa de conocer al extraño visitante que encuentran bebiendo agua en el río. Los indios llevan al fraile a su villa, lo presentan a su cacique, le dan una choza donde viven y comparten con él su comida. El fraile pronto hace amistad con los distintos miembros del grupo. Enseña a los niños, predica a los adultos y en una ocasión salva al hijo del cacique de una enfermedad grave, hecho que los indígenas consideran un milagro. Fray Miguel como Tunupa también tiene una barba larga y lleva un libro consigo de donde (al igual que Baltazar Espinosa) surgen las enseñanzas que departe. Mientras fray Miguel predica la palabra de Cristo, los indios en corro lo rodean atentos a sus palabras, intrigados por el libro y por las ilustraciones que en él ven.

Al igual que en el cuento de Borges, una noche mientras Miguel dormía, entra la hija del cacique desnuda a su cama y Miguel no la rechaza como, según los cronistas agustinos, Diego Ortiz lo había hecho con sus seductoras. Al día siguiente de este incidente, Fray Miguel escribe al vicario comunicándole su decisión de quedarse entre esa gente y no regresar más. El fraile continua su predicación y ésta parece interesar cada día más a los indios, quienes con mayor frecuencia y tenacidad le hacen preguntas. La pregunta clave y más importante de todas ellas es si la muerte de Cristo sirvió para salvar a la humanidad entera, incluyendo a aquéllos que lo habían matado. La respuesta del fraile es afirmativa y



ortodoxa, idéntica a la que Espinoza les da a los Gutre, aunque este último sin la aparente convicción de Fray Miguel.

Una mañana los indios despiertan a Miguel, lo desnudan y lo llevan a un cerro donde hay una cruz plantada en la cima. Allí lo golpean, lo insultan y escupen, y entonces Miguel comprende el destino que le aguarda. Así termina la versión cinematográfica de la historia que, según Borges, se repite siempre.

Aunque la película comparte varios elementos con los otros relatos, el particular punto de vista que quiere alcanzar hecha luz a nuevas posibilidades interpretativas para todos ellos. Unas de las razones por las cuales la película funciona como catalizador para re-evaluar las narrativas con las que está cercanamente emparentada es que presenta a los indígenas sin aparentemente pasar un juicio valorativo sobre su condición. Sobre todo por ello se distingue de las otras versiones en las cuales constantemente se profieren severos juicios sobre los indios, subrayando su condición demónica en las crónicas agustinas o su barbarie en el cuento de Borges. En la película sólo lo que el espectador ve es lo que sabe sobre ellos: la manera simple de vivir, las ocupaciones diarias y el amor que muestran hacia el extraño visitante. En la interacción con el fraile se ve un progresivo acercamiento de los indígenas que finalmente acaba por convencerlos del mensaje de salvación. Como la película no colabora abiertamente con los prejuicios que se pueda tener sobre estos indígenas, nos invita a buscar una interpretación que sea coherente con la escena final de la inminente crucifixión del fraile[3]. Se abre así cierta posibilidad de ver el desenlace desde un punto de vista que podría ser asignado a los indígenas.

Los indios parecen haber entendido al pie de la letra el mensaje de salvación. Es precisamente porque entienden literalmente esa salvación que la única opción que tienen es crucificar al portador del mensaje. Lo que los indígenas hacen es virtualizar o actualizar el ritual cristiano. La crucifixión de Fray Miguel se convierte en un acto inaugural y no simbólico como en la celebración de la misa. Es ese acto inaugural es precisamente el que creen que va a salvarlos[4]. La celebración de este rito inaugural marca la iniciación del cristianismo dentro de su cultura, del mismo modo que la crucifixión de Cristo inicia el cristianismo en Occidente. Para los chunchos, Fray Miguel es el mesías, su aspecto tan similar a las ilustraciones del libro que lleva, su mansedumbre con ellos es muy cercana a la descrita en el evangelio de Marcos que él les lee, la milagrosa cura del hijo del cacique también se asemeja a los milagros realizados por Cristo. Fray Miguel los ha convencido. La interpretación de los chunchos no es más que una lectura literal de la palabra de Dios.

Esta interpretación es también válida para explicar la razón por la cual los Gutre crucifican a Espinosa. Sin embargo, merece subrayar ciertas

diferencias que aunque parecerían separarla de los otros relatos, más bien los une pues comparten la misma estigmatización del indio en la representación del ser americano que viene realizándose desde el primer contacto entre Europa y América. Los Gutre no eran indios, sino que se habían aindiado. Según Borges, sus rasgos toscos delataban que «se habían cruzado con indios» (1964: 1070). Esta tosquedad no parece referirse solamente a los rasgos físicos sino que el narrador se los atribuye a su inhabilidad de manejar el lenguaje y su falta de escritura. Al cabo de unas pocas generaciones habían olvidado el inglés: «el castellano ... les daba trabajo» (Ibid: 1070), «casi no hablaban» (1068), «Los Gutre, que sabían tantas cosas en materia de campo, no sabían explicarlas» (Ibid: 1069) y *ya no sabían escribir* (Ibid: 1070). En el cuento como en la película, la barbarie parece basarse en la inhabilidad de distinguir entre el signo y la cosa, en no darse cuenta del carácter representacional del lenguaje y de la escritura.

En el cuento de Borges el estado de salvajismo en el que se encuentran los Gutre es la consecuencia de una degeneración que se muestra aún en el nombre original de Guthrie que tenían antes. El nombre de Gutre sugiere fuertes asociaciones tanto en español como en inglés. En inglés una de las palabras que inmediatamente viene a la mente es "gutter," cuyos significados según el diccionario inglés Webster podrían ser:

1. Canal para el drenaje de aguas al borde de una calle o camino.
2. Caño para el drenaje de aguas y.
3. El estado más bajo de existencia humana.

En español, podría decirse que el nombre suena o parece ser *cutre*, término que equivale según la Real Academia a tacaño o miserable, pero que en el uso regular quiere decir más bien de baja clase. Cualquiera de las asociaciones tiene connotación negativa. La degeneración está señalada por la pérdida de los atributos de la civilización que a lo largo del tiempo y por las circunstancias los Guthrie van olvidando. En suma, es la barbarie que se ha tragado a la civilización.

Comparando la película con el cuento, lo que distingue a ambas versiones, es el sustrato ideológico que informa a cada una de ellas. Como mencioné antes, las narraciones de esta historia en las crónicas agustinas también están informadas por una valoración del indígena estrechamente ligada a la ideología a la que aludo. Antes de discutirla en mayor detalle, quiero brevemente referirme a un aspecto del relato de Calancha que merece atención. Los intereses propagandísticos que Calancha hubiera podido tener, no dan cuenta de la trama que sigue al narrar el martirio de Diego Ortiz. A mi modo de ver, hay dos posibilidades de interpretar el relato que no son necesariamente mutuamente excluyentes. La primera



examina el relato desde el punto de vista de una tradición narrativa occidental y la otra parte de una visión de los hechos que podría calificarse de netamente andina.

En los muchos relatos de mártires narrados durante la Edad Media en Europa, observamos ciertos paralelismos entre la pasión y muerte de Cristo y la de los mártires cristianos. La razón de su martirio es siempre por ser seguidores y testigos de Cristo o por emular al Mesías. Ya que Cristo es el modelo de conducta, quiero proponer que también el relato de su martirio funciona también como arquetipo narrativo. Este arquetipo o modelo narrativo opera como un entramado convencional donde, para dar realce al significado transcendental de la muerte de los mártires, se narran los sucesos de su martirio aproximándolos a los pasos de la pasión aún cuando éstos no hubiesen sido necesariamente comparables. En otras palabras, lo que estos relatos intentan transmitir no es la exactitud de los hechos sino su naturaleza simbólica. Es muy posible que tanto Calancha como Ramos Gavilán siguieran esta convención al narrar el martirio de Diego Ortiz. Esto no quiere decir que los incas de Vilcabamba no hubieran torturado y matado a Diego Ortiz, pero tal vez no en la manera precisa en que los agustinos narran su muerte.

Sin embargo, existe también la posibilidad de que Diego Ortiz realmente hubiera sufrido las afrentas y tormentos tal como narran las relaciones citadas. Es posible que los incas de Vilcabamba estuvieran parodiando precisamente lo que Diego Ortiz les había predicado a manera de castigo y ridiculización. Esta manera de castigar al enemigo no era ajena a los incas. Santacruz Pachacuti dice que Topaincayupanqui

> "para mayor afrenta, manda poner a los hayachucos (tocados de burla) y sainaras (máscaras de farsante) y llamallamas (disfraces) y chuñiris, para que encima de las guacas de los Collas cabalgaren a las "Choñas," menospreciándoles hasta mandallos arrojar a la laguna de Orcos"(1993 f. 27v).

También es posible que los tormentos narrados no fueran tan extraños a la experiencia de los andinos. El mismo Santacruz Pachacuti cuenta que en las guerras entre Huáscar y Atahuallpa, los generales Quisquis y Chalcuchima tomaron preso a Huáscar, le ataron las manos y el pescuezo, le dieron de puñetes

> "al fin con la lança traviessa los gasnates, y le da de beber orines... con un poco de chillca" (1993 f.42-42v).

Queda aún la posibilidad de que en efecto los indígenas estuvieran siguiendo los pasos de la Pasión, de manera similar a lo que Inga Clendinen describe sobre ciertos ritos aztecas, en los que parodiaban los ritos de sus enemigos. En tales ritos se vestían como ellos, imitaban su lengua, sus cantos, sus bailes y sus sacrificios. De esta manera intentaban asimilar al

enemigo para poder así vencerlo. Esta interpretación sería coherente con el momento histórico en el que vive Tito Cusi. En Vilcabamba se viven los últimos estertores de una resistencia que muy pronto llegaría a su fin. Quizás los incas de Vilcabamba, al igual que los aztecas de otros tiempos, sí siguieron con Diego Ortiz paso por paso el martirio de Cristo, parodiándolo, humillándolo en un afán de vencer a quien ellos concebían claramente como enemigo.

Si bien hay similitudes y diferencias entre todas las versiones mencionadas, hay un factor común a todas ellas que va más allá de los parecidos temáticos y que tienen que ver con las categorías en las que inscriben a sus distintos personajes y la dificultad de representar al *otro* sin necesariamente falsearlo. En cada uno de los relatos los personajes que se enfrentan representan dos mundos o ambientes culturales diferentes. Por un lado se tiene lo indio o aindiado y, por el otro, lo europeo o europeizado, lo que Sarmiento denominó civilización y barbarie. Pero, ¿qué es lo que definen exactamente estos términos? Partamos del cuento de Borges y veamos cómo se representa esta oposición.

La dicotomía civilización-barbarie parece estar correlacionada en el texto con una serie de oposiciones que se presentan como características definitorias de lo que se propone como civilizado o bárbaro. A manera de ejemplo sólo me interesa señalar aquellas oposiciones que considero son de mayor importancia y que ilustran la representación de lo americano como netamente ideológica. Siguiendo a Barthes, en el discurso se reifica un orden simbólico como universal y absoluto, enfocándose en hechos o detalles en sí mismos sin dar cuenta de su etiología o de la causas que llevan al estado presente de las cosas. En este sentido la *historia* es una de las características definitorias de civilización. Ligada a la *historia* está la dicotomía memoria-olvido, valorando la primera y desprestigiando la última. La memoria es el fundamento de la *historia*, es aquello que permite a la civilización establecer su origen, determinar su identidad y dar cuenta de su presente. Los Gutre, antes de aindiarse, eran poseedores de esa historia.

> "En las páginas finales (de una Biblia en inglés). . . habían dejado escrita su historia. Eran oriundos de Invernes, habían arribado a este continente ... a principios del siglo diecinueve ..." (1964: 1070).
>
> Al barbarizarse, los Gutre habían olvidado esa historia, aún aquella más inmediata a su presente: "Espinosa les preguntó si la gente guardaba algún recuerdo de los malones, cuando la comandancia estaba en Junín. Le dijeron que si, pero lo mismo hubieran contestado a una pregunta sobre la ejecución de Carlos Primero" (Ibid: 1069).

Esta falta de conciencia histórica se subraya aún al nivel personal. Baltazar Espinosa, que sí tiene memoria, recuerda que su padre le decía que



"los gauchos suelen ignorar por igual el año en que nacieron y el nombre de quien los engendró" (1964: 1069).

La *historia*, sin embargo, no sólo es memoria. Esta íntimamente ligada a la escritura, y es mediante ella que la conciencia histórica adquiere permanencia y transcendencia. Según esta posición ideológica, los pueblos ágrafos serían entonces pueblos sin historia.

La escritura es otro de los rasgos *sine qua non* de la civilización, mientras que el analfabetismo define a la barbarie. Las referencias a distintos libros en el cuento atestiguan esta afirmación, incluso el conocimiento de las cosas más prácticas está textualizado: la agricultura, que para los Gutre es una actividad diaria está presentada en la revista **La Chacra** que Espinosa encuentra en la casa juntamente con una **Historia del Shorthorn en la Argentina.** El quehacer de los gauchos que para Baltazar Espinosa está representado en **Don Segundo Sombra** no despierta para los Gutre ningún interés, pues

"el capataz había sido tropero y no le podían importar las andanzas de otro" (Ibid:1069-70).

En este sistema de valores de lo civilizado, la escritura además está ligada al conocimiento. El conocimiento que los Gutre pudieran tener resulta ser atrasado e inefectivo. Cuando una corderita se lastima en un alambre de púa, los Gutre

"para parar la sangre querían ponerle una telaraña; Espinosa la curó con unas pastillas" (Ibid: 1071).

Los conocimientos de Baltazar Espinosa y su habilidad como lector lo ponen en una posición jerárquicamente superior a los Gutre. Baltazar

"decidió leerles ese texto [el evangelio según Marcos] después de la comida. Le sorprendió que lo escucharan con atención y luego con callado interés. Acaso la presencia de las letras de oro en la tapa le diera más autoridad" (Ibid: 1070).

La autoridad que adquiere Baltazar se asocia con la actitud servil que muestran los Gutre a partir de ese momento, pues

"daba órdenes tímidas que eran inmediátamente acatadas," o "le retiraban las migas que él había dejado sobre la mesa," además "los sorprendió hablando de él con respeto y pocas palabras" (Ibid: 1071).

Baltazar impone su autoridad porque está en posesión de la palabra.

La voz de la civilización se impone frente al silencio de la barbarie. Recordemos que los Gutre habían olvidado su lengua original, que el castellano les daba trabajo, que no podían explicar aquello que practicaban diariamente, que cuando expresaban su admiración por el joven porteño lo hacían con pocas palabra, y que cuando la hija del capataz se presenta

desnuda en el lecho de Espinosa, *no dijo una sola palabra*. La barbarie no tiene palabra, no tiene voz, no puede decir nada, es incapaz de entrar en un diálogo intersubjetivo. Ya que no puede ser sujeto del discurso, sólo le queda la posición de objeto, y como tal, se convierte en texto susceptible de ser representado e interpretado por quien sí posee la palabra y es capaz de transmitir la *historia*. En este sentido las cuatro versiones aquí mencionadas comparten la misma posición ideológica y construyen la alteridad indígena de la misma manera. Aún con las mejores intenciones, la película no consigue que los indígenas se autorepresenten, la palabra y el poder que se asocia con ella permanecen con Fray Miguel.

Es la lectura de Baltazar Espinosa, lectura del evangelio y lectura de la naturaleza de los Gutre, lo que finalmente pone al descubierto la naturaleza de la barbarie y establece los límites entre ésta y la civilización. Estos límites entre ambas están representados en las oposiciones señaladas, pero también tienen sus correlativos geográficos. La barbarie se extiende más allá de la ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires representa, en esencia, lo europeo: los colegios ingleses, donde Espinosa aprendió su oratoria, las teorías políticas como la de Herbert Spencer que aprendió de su padre, y todo aquello que para Espinosa parece ser importante, aunque a veces contradictorio, ya que

> "veneraba a Francia pero menospreciaba a los franceses; tenía en poco a los americanos, pero aprobaba el hecho de que hubiera rascacielos en Buenos Aires" (1964: 1068).

Lo importante no es la ciudad en sí misma sino la cultura europea y el desarrollo que ella representa y todo ello para subrayar su diferencia con la barbarie:

> "el país le importaba menos que el riesgo de que en otras partes creyeran que usamos plumas . . ." (Ibid: 1068).

Como en toda ideología, se obvia el contexto de la situación, el campo es así, no la situación resultante de una política e historia que ha privilegiado lo urbano descuidando u olvidando las necesidades de la provincia. Al atribuir la responsabilidad de su atraso a la barbarie misma, la civilización no sólo se construye en oposición a ella sino que se libera de toda responsabilidad y culpa.

Son estos atributos de la civilización que Baltazar Espinosa lleva consigo al cruzar la frontera hacia la barbarie llevando un inútil mensaje de salvación, que no es únicamente el cristiano sino la salvación de la barbarie misma que parece ser inherente al ser americano.

El trasfondo ideológico del cuento no difiere de la ideología propuesta por Sarmiento, por Rómulo Gallegos o por Enrique Rodó, entre muchos otros. Las consecuencias funestas de la barbarie -representadas por la muerte de los distintos personajes en las narraciones comentadas- parecen,



en última instancia, ser el resultado de una falta de comprensión por parte de los indios o aindiados que les permita inscribirse en y ser parte de una Historia de salvación, sea ésta en términos cristianos o de desarrollo, es decir ser parte de la Historia de Occidente.

Esta representación del indígena como automarginado y como responsable de su propia destrucción (degeneración o atraso) por no aferrarse a la tabla de salvación que se le extiende, es una de las características salientes del discurso colonizador sea éste de un colonialismo externo que provenga de otra cultura o país, o interno perpetrado por las clases dominantes. Incluso las versiones que intentan presentarse como indigenistas, como en el caso de la película **El evangelio según Marcos,** donde el ritual inaugural se celebra de buena fe y con la esperanza de salvación, queda claro que lo que ocasiona el sacrificio del fraile es la incapacidad de comprender el texto como texto, de no captar el orden simbólico del mensaje, de estar en un estado de desarrollo mental infantil (como lo describiría Piaget) y en última instancia salvaje. Dicho de otro modo, aunque la película intenta cambiar su orientación ideológica, resulta ser un intento fallido porque esta versión pone también al indio más allá de la capacidad de autrorepresentación. En este sentido todas las versiones participan de la misma visión.

En las distintas narrativas la representación de los indios y lo que hacen, están mediadas por distintos motivos ideológicos y por distintas formaciones discursivas. Todas ellas incluyen a los indígenas dentro de una enorme categoría que aunque pueda tener sus variantes y gradaciones están incluidas en la barbarie. El discurso colonizador cuyas raíces se encuentran en el momento mismo del descubrimiento del continente se extiende más allá de los límites temporales de la Colonia. Este discurso es un discurso ventrílocuo, pues habla por sí mismo y también por quien pretende hacer hablar. En esencia, el discurso colonizador es un monólogo que silencia a ese *otro* deseado u odiado atribuyéndole características que lo separen de ese yo civilizado, hablante y escribiente. La necesidad de subrayar las diferencias se hace más urgente cuanto más cerca está la barbarie de la civilización. La no separación entre la palabra y la cosa que hacen los Gutre, los Chunchos, los Carabuqueños o los de Vilcabamba podría interpretarse como la palabra hecha carne, lo cual se acerca demasiado al concepto de transubstanciación. Quizás el gesto del colonizador no sea más que el de enmascarar su propia cultura, borrar las huellas de su propia textualidad al textualizar o demonizar al *Otro.*

NOTAS

1. El relato de Calancha forma parte de la crónica de la orden agustina en el virreinato del Perú. La intención de este relato en particular, y de la crónica en general, es subrayar los méritos de la orden en la labor evangelizadora. La crónica parece reclamar, o por lo menos añorar, una participación más prominente en los asuntos del virreinato del Perú, participación que había perdido poder al tomar los jesuitas una posición preponderante.
2. Véase, por ejemplo, Cobo 1964 II: 31 y 83; Acosta 1985: 375 y 1954: 47.
3. Digo abiertamente porque en la película no se pronuncia juicios peyorativos sobre ellos. Sin embargo, algunas tomas son tan extremadamente *clichés* que por asociación se puede inferir una actitud paternalista. El control de la cámara no consigue tampoco enmascarar su posicionamiento, tampoco puede escaparse de la mediación del castellano ya que el público al que se destina la película es hispanohablante, con lo cual resulta absurdo la predicación en castellano a un grupo que no lo habla, y cuando lo hace lo hace de manera defectusoa. El comentario del narrador en el cuento de Borges sobre *el castellano les daba trabajo* se aplicaría muy bien a esta producción.
4. Mircea Eliade propone que tanto el mito como el rito tienen la función de cambiar el tiempo y espacio profanos en sagrados. Al celebrar el rito los participantes vuelven al momento original, momento mágico y virginal, sacralizan el espacio y se vuelve a fundar el mundo. La promesa evangélica de un mundo libre de mancha, de un paraíso terreno, requiere el sacrificio del Mesías para que pueda cumplirse. Por ello, si los indígenas creen descubrir al mesías en Fray Miguel (en Baltazar Espinosa, Diego Ortiz o Taapaca), la promesa de ese retorno a la plenitud del mundo hace que sea imperativo su sacrificio. Cf. Mircea Eliade 1983 a: 346; 1983 b: 81-89.
5. En principio me refiero a ideología basándome en lo propuesto por el filósofo esloveno Slavoj Zizek quien define «*la* noción inmanente de ideología como doctrina, como complejo de ideas, creencias, conceptos, etc. destinada a convencernos de su 'verdad', pero realmente está al servicio de un inconfesable y particular interés de poder» (1997: 10, la traducción es mía).
6. Esta tragedia discursiva de enmarcar el suceso dentro de una tradición narrativa religiosa, es también una posición ideológica. Según Marx, la religión es la ideología *par excellence*. Ya en la década de 1950, en **Mitologías**, Roland Barthes propuso la noción de ideología como la «naturalización» del orden simbólico -esto es, como la percepción que reifica los resultados de procedimientos discursivos en propiedades de la «cosa misma» (Zizek 1997: 11, la traducción es mía).



BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de

1952 **De Procuranda Indorum Salute**. Madrid: Francisco Mateos. I. G. Magerit.

1985 **Historia natural y moral de la Indias.** México: Edmundo O'Ggoman. Fondo de Cultura económica.

BORGES, Jorge Luís

1964 **Obras completas.** Buenos Aires: Emecé.

CALANCHA, Antonio de

1638 **Crónica moralizada del orden de San Agustin en el Perú.** Barcelona: Pedro Lacavallería.

CLENDINNEN, Inga

1991 **Aztecs:an Interpretaion.** Cambridge: Cambridge University Press.

COBO, Bernabé

1964 **Obras del P. Bernabé Cobo.** Madrid: Francisco Mateos. Atlas.

ELIADE, Mircea

1983 a **Mito y realidad.** Barcelona: Labor.

1983 b **Tratado de historia de las regiones.** México: Biblioteca Era.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

1975 **Historia de nuestra señora de Copacabana.** Segunda edición según la impresión príncipe de 1621. La Paz: Universo.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Joan

1993 **Relación de antiguedades desde reyno del Piru.** Cusco: Pierre Duviols y César Itier. Bartolomé de las Casas.

ZIZEK, Slavoj

1997 **Mapping ideology.** Londres: Verso.


Documento

«Cruces»
Óleo / Tela
(Díptico)
Guiomar Mesa
1995

«ENCOMIENDO MI ALMA A DIOS...» EL TESTAMENTO DE DOÑA MARIANA DE LUSA, CACICA MESTIZA DE AMBANÁ, LARECAJA, 1662

Este documento, ubicado en el Archivo de La Paz (UMSA, La Paz, Bolivia), Registro de Escrituras, año 1661, caja 39, legajo 57. a, 6 fojas (sin númerar), ha sido transcrito por Nicanor Domínguez Faura, Cusco, julio 1998, U. de Illinois (Urbana-Chamfang), en el mes de junio de 1998 en Lima (Perú).

El estudio de los kurakas o caciques se ha convertido en una de las principales vías para acceder al conocimiento del funcionamiento de las sociedades andinas, tanto prehispánicas como coloniales. A partir de trabajos pioneros como los de María Rostworowski (1961), y luego los estudios de Karen Spalding (1974), John Murra (1977), Silvia Rivera-Cusicanqui (1978), Roberto Choque (1978, 1993), José Luis Martínez (1982/1995), hasta los más recientes de Franklin Pease (1992) y Scarlett O'Phelan (1995), distintos aspectos de la actividad de estos "jefes étnicos" han sido estudiados: la base comunitaria de su autoridad prehispánica y sus modificaciones durante la época colonial; los sistemas de sucesión gubernativa; su rol como *bisagras* entre el mundo de los colonizadores y el de los colonizados; sus incursiones en el mercado colonial y la concentración de bienes materiales en sus manos y en las de sus familias; su apropiación

---

La presente transcripción desarrolla las abreviaturas del original, y añade la acentuación y puntuación, para ofrecer un texto más comprensible. Todo añadido va entre corchetes ([ ]). La numeración de las fojas ha sido también añadida, pues el documento original carece de ella. Nuestra transcripción se inicia con la anotación de la última foja (la 6 vuelta), pues era costumbre hacer un breve resumen del contenido del documento al final del mismo, y éste resumen bien puede servir de título.



de los códigos religiosos, artísticos y culturales occidentales; su participación en movimientos sociales (especialmente en los del siglo XVIII), y su final extinción en los años en torno a las Guerras de Independencia. En este contexto, un aporte central al proceso de aculturación y adaptación de los caciques a través del arte colonial lo constituye la obra de Teresa Gisbert (1980).

Estos estudios se han basado principalmente en tres tipos de fuentes documentales: pleitos con la administración colonial (p. ej. Murra 1977, Saignes y Loza 1984), testamentos (Rivera-Cusicanqui, 1978) e inventarios de bienes y herencias (Choque, 1979). Los testamentos, en especial, han permitido obtener imágenes sincrónicas de estos personajes, de sus bienes, familias y relaciones sociales. Esta rica información es la que proporciona el documento que aquí se publica. Es el testamento de doña Mariana de Lusa, viuda del cacique de Ambaná, quien asumiera las responsabilidades de su difunto marido, y que otorgaba su testamento en junio de 1662. El documento fue utilizado por Thierry Saignes (1985: 267-8), quien lo sintetizó como parte de un análisis sobre el pueblo de Ambaná, dentro del corregimiento de Larecaja (ver mapa adjunto).(Nicanor Domínguez Faura, Cuzco, Julio 1998)

TÍTULO:

"Testamento de Doña Marian[a] de Lussa, hija legítima del Capitán Joan de Lussa y de Doña Ana Capocome, viuda de Don Joan de Moya -" **[f.6v.]**

Texto:

"*Yn Dei nomine*, amén - Sepan quantos esta carta de testamento y vltima y póstuma boluntad bieren, cómo yo, doña Mariana de Lusa, hija natural de el Capitán Juan de Lusa y de doña Ana Capcome, biuda de don Juan Moya, casique y gobernador que fue de este pueblo de Ambaná, en cuyo lugar sucedí en el gobierno de este dicho pueblo, de la parcialidad de Hurinsaya; natural del pueblo de Guacho [= Guaycho]; estando en todo mi juisio y entendimiento natural, qual Dios nuestro señor fue serbido de darme, y creyendo como firmemente creo en el misterio de la Satísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un sólo Dios berdadero, debajo de cuya fe y creensia protesto biuir y morir, deseando poner mi ánima en carrera de salbasión, disponer mis cosas de manera que no aya pleitos después de mis días, por ser como es la bida, momentánea; tomando por abogada e yntersesora a la gloriosísima María, birgen y madre de Dios, consebida sion pecado orijinal, que como madre de consolasión q[u]iera rogar a su presiosísimo hijo por la salbasión de mi alma, hago y ordeno este mi testamento en la forma y manera siguiente -

- Primeramente, encomiendo mi alma a Dios que la crió y redimió con su presiosa sangre, para que se sirba de llebarla a su Santa Gloria, y el cuerpo a la tierra de donde fue formado -

- Yten., mando que el día de mi fallesimiento mi cuerpo sea enterrado en la yglesia de este dicho pueblo de Ambaná, en la capilla mayor donde está enterrado mi marido don Juan Moya -

- Yten., mando que el día de mi entierro, siendo ora y sino el día siguiente, mi cura de este dicho pueblo me diga una misa cantada con su bijilia y responso de cuerpo presente, y quando me llebaren mi cuerpo a enterrar [f 1r] se me hagan quatro posas con sus responsos, pagándose toda la limosna acostumbrada -

- Yten., mando a las mandas forsosas y acostumbradas y pías, dos pesos, con que las aparto de mis bienes -

- Yten., declaro me deuen las personas que aquí yra´n declaradas las cantidades de pesos: la muger de Guallapa, biuda, deue sesenta y dos pesos por otros tantos que mi marido don Juan Moya le prestó al dicho Guallapa, que lo sabe la dicha biuda su muger; mando se cobre por mis albaceas -

- Gaspar Quilli y Pichilingue deuen treinta pesoso que gastaron como hilacatas que eran quando llebaron la plata, aora dos años [ca. 1660], para haser oblasión de la esterilidad que pedimos; mando se cobren; son del ayllo Punama los dichos -

- Talarasi, del ayllo Supa, deue dies y seis pesos de resto de vna mula que le dí; mando se cobre -

- Francisca Maque deue dies pesos de una botija de bino; mando se cobre -

- Gregorio Chacón deue quarenta pesos de una mula que le bendí; ánsele descontar quatro pesos de la domadura, con que son treinta y seis pesos los que deue; mando se cobren -

- Tomás Quispe deue sesenta y un pesos por otros tantos que le presté, de que le tengo prendas: vna librea de dansa; mando se cobren, bolbiéndosele su librea son mas vna baca y un torillo -

- Doñ[a] Anilla, la hija de Sebastián Ramíres, que biue en el pueblo de Ytalaque, me deue dose pesos de quatro baras de Ruán, a tres pesos bara, y un par de sapatillos en dos pesos, y una bara de bayeta en peso y medio, con que son quinse pesos y medio los que me deue la suso dicha; mando se cobren -

- Alonso Taua Real, que biue en Quilima, me deue seis pesos que le preté; mando se cobren -



- Yten., declaro que deuo a don Mig[u]el Ninacanche, casique de el pueblo de Ytalaque, de la parsialidad de los Canches, sinquenta pesos de a ocho **[f.1v]** reales que me prestó para pagar las tasas que deuía yo de mi parsialidad, y me tiene en prendas dos platillos de plata y una tembladera de plata; mando se le paguen y se saquen las dichas prendas -

- Yten., [de]claro que deuo a don Pedro Ninacanche, su hijo, quarenta pesos; mando se le paguen, y me tiene en prendas vn bestido de piñuela [sic] forrado en tafetán negro, mando se saquen las dichas prendas, pagándole los dichos quarenta pesos-

- Yten., declaro que deuo al beinte y quatro Nicolás de Cárdenas, sinquenta y tres pesos y medio de quentas, con mas dos cargas de trigo; y se le [h]an de descontar dies pesos de Juan de Ulloa, y dies y nuebe pesos de los yndios alquilas que le [h]e dado, y lo restante se le deue; mando se le pague -

- Yten., declaro que deuo a Juan de Escobedo dies pesos; mando se le pague -

- Yten., declaro que deuo a Matías de Silba dies pesos; mando se le pague -

- Yten., declaro que deuo a mi ermano don Martín Pacoricona beinte pesos; mando se le pague -

- Yten., declaro que deuo al licenciado Garsi Nuñes Bela, cura y vicario de el pueblo de Carabuco, beinte pesos, y me tiene en prendas vn bestido de damasco aforrado en tafetán asul; mando se paguen los dichos beinte pesos y se saque el dicho bestido -

- Yten., declaro que deuo a don Fernando Asillo, casique de el pueblo de Moho, quarenta pesos de una mula que me prestó; mando se le pague -

- Yten., declaro que deuo a Josef de Villalua nueue pesos de resto de dos botijas de bino que me dió a seis pesos botija, y lo demás que ba a de ser pagado en tres yndios alquilas; y me tiene vna [balanza] romana que le presté; mando se le paguen los dichos nuebe pesos entregan- **[f.2r]** do la dicha romana-

- Yten., declaro que deuo al ayllo Paasane de mi parsialidad tres botijas de bino; mando se paguen -

- Yten., declaro que debo al ayllo Supa una botixa de bino; mando se pague -

- Yten., declaro que pedí vna botixa de bino de el hilacata de el ayllo Taype, que deue Juan Masías y él la [h]a de pagar -

- Yten., declaro que deuo al Capitán don Andrés de el Barco vn ataud en que se enterró don Juan Moya, mi marido difunto; mando se le haga por mis albaseas otro, pagando su balor al ofisial que lo hisiere -

- Yten., tengo a mi cargo el entero de las tasas de este tersio de San Juan presente [el 24 de junio de 1662], que a de enterar don Pedro Quecañay, mi segunda persona, y los hilacatas de mi parsialidad-

- Yten., declaro que deuo más al dicho beinte y quatro Nicolás de Cárdenas ocho pesos; mando se le pague -

- Yten., declaro que el dicho beinte y quatro Nicolás de Cárdenas me [h]a dado por quenta de Alonso de Aliaga treinta borregos por quenta de mis alimentos; mando se le pasen en quenta -

- Yten., declaro que me deue Miguel de Herrera beinte y sinco pesos de una mula que le bendí en los dichos beinte y sinco pesos; mando se cobren - **[f.2v]**

- Yten., declaro me deue[n] los yndios de el ayllo Taipi Punamas, de mi parsialidad, de los títulos de las tierras de Pomiuro [sic, ¿Poniuero?], dose pesos; mando se cobren -

- Yten., declaro que los yndios de el ayllo Paasane, de la dicha mi parsialidad, me deuen dose pesoso de los títulos de las tierras de Maynocancha; mando se cobren -

- Yten., declaro que deuo a don Francisco Callisaya, casique y gouernador de este dicho pueblo de Ambaná, de la parsialidad de Hanansaya, beinte y quatro cargas y media de maís que el suso dicho me prestó para pagar mis tasasa; mando se le paguen -

- Yten., declaro que me deue Josef de Jaurigui dies y ocho pesos de ajustamiento de quentas; mando se cobren -

- Yten., declaro que las chacaras que tengo sembradas en Maynocancha, Ajial, Quilima [sic] de maís, papas y ocas y trigo y otras semillas, que paresieren en la dicha mi parsialidaad como en Cullu Cullu y Cacaane, son y pertenesen a la comunidada de los ayllos de la dicha mi parsialidad, para descargo de mi consiensia -

- Yten., declaro que deuo por mi marido don Juan Moya a Catalina de Vargas quatro pesoso; mando se le pague -

- Yten., declaro que yo f[u]í casada y belada según orden de la Santa Madre Yglesia con don Juan Moya, casique y gobernador que fue de este dicho pueblo, de la parsialidad de Hurinsaya, ya difunto, que abrá beinte años poco más o menos [aprox. 1642], y al tiempo y quando nos **[f.3r]** casamos con el dicho mi marido



truxe de dote lo que mi madre, que está presente, me dió, lo sig[u]iente:

- dosientas obejas de Castilla de bientre -
- catorçe bacas de bientre, con un toro -
-sinco bueyes de arada -
- un par de tembladeras de plata de dos marcos -
- dos topos de plata de dos marcos -
- tres piesas de ropa de axso y lliclla -

De lo qual no dió resibo el dicho mi marido a la dicha mi madre; y treinta y sinco cargas de chuño, con más dos cos [sic], digo beinte costales de lana de Castilla, y beinte sogas, y esta declarasión la hago para descargo de mi consiensia, y para el paso en que estoy, a dar quenta a Dios; y durante el matrimonio [h]emos tenido dos hijas lexítimas llamadas doña María Moya y la otra llamada Madalena Moya, tiernas de edad, cuyo tutor es Alonso de Aliaga, a quien la justisia de esta provinsia le entregó todos los bienes y hasiendas de panllebar que son las chacaras y tierras de Chuculaya, la parte de Locrore, Mollepampa, con su guerta y molino, por ymbentario que dellas hiso el secretario Antonio Mazedo de Castro, escribano público de esta provinsia, teniente general que fue en esa sasón, a que en todo me refiero; y al dicho Alonso de Aliaga, como a tal tutor, le encargo que por amor de Dios mire bien por las dichas mis hijas y las alimente con lo nesesario, por el amor y boluntad que le [h]e tenido -

- Yten., declaro que a las rentas de doña Ynés de Aguilera, mi encomendera, se le deuen dos años [f. 3 v] de tasas en esta manera: de el año en que murió el dicho don Juan Moya mi marido [1659?], que no se pagaron y la deue el común de mi parsialidad; y de el año que fue el de mil y seis sientos y sesenta [= 1660], que era de mi cargo, que fue cuando pedí esterilidad; y no hise oblasión de la plata que montaron sinquenta cargas y media de maís, a la tasa se an de enterar las dichas sinquenta cargas y media que así mesmo está a cargo de la dicha mi parsialidada por quanto no [h]e cobrado cosa ninguna por esta rasón; y así lo declaro por descargo de mi consiensia -

- Yten., declaro por mis bienes todo lo que tengo sembrado en Locrore, así de maís como de trigo y papas -

- Yten., declaro por mis bienes sinco piesas de ropa de aguasca-

- Yten., declaro por mis bienes vn par de topos de plata, con dos corasones de oro en medio -

- Yten., declaro por mis bienes vn par de queros de plata, y una caxa grande con su serradura-

- Yten., vn topillo de oro, por mis bienes -

- Yten., declaro que las botixas de bino de el señor corregidor, que están en el libro de el señor teniente de este dicho pueblo, de que [h]a de dar quenta don Pedro Quecaña, mi segunda persona, y los hilacatas de Punama y Quilima, de mi parsialidad; y dellas debo yo quatro botixas que [h]e gastado, las quales se paguen -

- Yten., declaro por mis bienes tres polleras, las dos de bayeta de Castilla, la una carmesí y la otra berde, con sus Sebillanetas; y la otra de ymperialete, morada, nueba por estrenar -

- Yten., declaro que en los alimentos que la justisia de esta dicha provinsia mandó y señaló que Alonso de Aliaga, tutor de las dichas mis hijas, me diese çien cargas de comida de maís, me [h]a dado las dichas çien cargas por el primer años que fue **[f.4r]** el pasado de seis seintos y sesenta y uno [= 1661]; y por este presente año [de 1662] me dió la chacara de Locrore a esa quenta, con que me tiene dados los dichos alimentos de los dichos dos años, que se le pasarán en quenta, y para descargo de mi consiensia lo declaro así para el paso en que estoy.

Y para cumplir este mi testamento, y pagar las cláusulas dél, nombro y dexo por mi albasea a Alonso de Aliaga, alguasil mayor de la provinsia de Paucarcolla, hasendado en ella y [en] la jurisdisión de este pueblo de Ambaná, a quien doy mi poder cumplido para que entre en mis bienes y los benda en almoneda o fuera de ella, como le paresiere, y dellos cumpla y pague este mi testamento, y cobre las deudas que se me deuen, como testamentario, a q[u]ien ruego por Dios nuestro señor lo asete [sic] y haga bien por mi alma -

Y cumplido y pagado este mi testamento y las cláusulas en él contenidas, dexo por mis vnibersales erederos en el remanente de mis bienes a las dichas mis hijas para que lo ayan y gosen con la bendisión de Dios y la mía, y que el dicho Alonso de Aliaga como tutor de las dichas mis hijas, tengan edad sufisiente las dichas mis hijas para tomar estado, el que le combiniere, prosiga con la dicha tutela, por la mucha confiansa que tengo de su cristiandad; y reboco y anulo, y doy por ningunos y de ningún balor y efecto otros qualesquier testamentos que aya fecho y otorgado, así por escrito como de palabra, y poder para testar, que quiero que no balgan ni hagan fe en juisio ni fuera dél, salbo este que hago **[f.4v]** y otorgo ante el Capitán don Andrés de el Barco, Teniente de Corregidor por Su Magestad, que quiero que balga por mi testamento, codisilo y última boluntad, que es fecho en este dicho pueblo de Ambaná de esta provinsia de Larecaxa, en beinte y un días de el mes de



junio de mil y seis sientos y sesenta y dos años [= 21 de junio de 1662], siendo testigos llamados y rogados por mí, el Bachiller Marcos Martínez Márques, Cura y Vicario de este dicho pueblo y Comisario de el Santo Ofisio y Crusada en esta dicha provinsia, y el beinte y quatro Nicolás de Cárdenas, y Juan Fernándes de Ayala, y Francisco Días Ruis, y Juan Ruis de Escouar, y Marcos de Escobar y Salinas, y Salbador de la Palma; y por no sauer firmar, rogué a un testigo lo firmé por mí, por ser ladina como soy en la lengua castellana; y yo el Capitán don Andrés de el Barco, Teniente de Corregidor de este dicho pueblo y su juridisión; y la otorgante, a quien doy fe que conosco, lo otorgó así, de que doy fe; y pasó ante mí, por falta de Escribano Público y Real, en este papel de çello quarto de el año pasado [de 1660 y 1661], por falta de el nuebo al presente en esta dicha provinsia; en presensia de los dichos testigos, que lo firmaron conmigo; y porque los demás despachos se hasen en dicho papel por orden de los señores jueses Ofisiales Reales de la çiudad de La Paz y su distrito, y ser de ofisio de la Real justisia, que queda en mi poder por rejistro - **[f.5r]**

Después de aber otorgado el testamento, la dicha doña Mariana de Lusa, testamentaria, declaró por sus bienes dos çentillos [sic= cintillos] de oro, el vno llanito esmaltado y el otro de piedras naranjadas; y así mesmo declara tener en poder de Tumbillo, ofisial platero que está en el pueblo de Carabuco de la provincia de Omasuyo, vna sortixa de oro con una piedra berde, y un topo de plata, que es de una hechura de espada, dorado, que le dió para que le aderesase, y que quedó a cargo de Matías de Silua; manda se lo cobre y pague al ofisial su adereso; y esta declarasión la hiso ante mí, el dicho Teniente, en presensia de los dichos testigos, de que así mesmo doy fe -

Yten., declara abiendo litigado y justado quentas la dicha doña María Ana de Lusa con el dicho beinte y quatro [Nicolás de Cárdenas], son sesenta y un pesos y quatro reales los que le deue - con mas beinte y sinco cargas de maís, de plata que le dió por ellas, y otras quentas que tiene de algunas cosas que le [h]a dado, que se remite a su libro y quenta; en presensia de mí el dicho Teniente y testigos = entre renglones = mando a las =

A ruego de la otorgante y por testigo =

El Bachiller Marcos Martínez Márques [firmado]

Nicolás de Cárdenas [firmado]

Salvador de la Palma [firmado]

Juan Fernándes de Ayala [firmado]

Marcos Descoibar y Salinas [firmado]

Francisco Dies [firmado]

Juan Ruiz de Escobar [firmado]

Yo el dicho don Andrés del Barco, Theniente de Corregidor por Su Magestad, presente fuy, y lo firmé en este papel de sello quarto de ofiçio, de la Real justiçia del año pasado [de 1660 y 1661], por falta del nuebo al presente, en **[f.5v]** esta dicha prouinçia, y que los demás despachos corren en él por horden de los señores jueses Oficiales Reales de la çiudad de La Pas [sic] = entre renglones =fal=

Andrés del Barco [firmado] **[f.6r.]**




PROVINCIA DE LARECAJA
Fuente: Cosme Bueno, "Descripción del Obispado de La Paz" (1770).
0 10 20 30 Kms.
ESCALA
N. Domínguez / abr.-jul. 1998
PAUCARCOLLA
Pelechuco
Apolo
Atén
Cojata
Curva
Chulina
Charazani
Carijana
Amarete
Camata
MISIONES
Moho
Conima
Mocomoco
Ayata
Yanabaya
Chuma
Italaque
Huacapata
Mapiri
Guanay
Tipuani
Ambana
Guaycho
Yocarbaya
Quiabaya
Lago Titicaca
(3,810 m.s.n.m.)
Timusi
Coate
Chunchulaya
SORATA
Simaco (Umana)
Carabuco
Combaya
Ilabaya
Ancoraimes
Chacapa
CHUCUITO
OMASUYOS
ACHACACHI
Challana
SICA-SICA
Ilave
Huata
Copacabana
Huarina
Zongo
Juli
Pomata
Yunguyo
Tiquina
Peñas
LA PAZ
Coroico
Coripata


Debate
y
visiones

«En las profundas aguas
del Madre de Dios»
Óleo / Tela
Guiomar Mesa

MESA REDONDA

TENDENCIAS ACTUALES DE LA ETNOHISTORIA ANDINA

La Paz, 2 de Abril de 1998

Panelistas invitados: Teresa Gisbert, Xavier Albó, Denise Arnold, Marcelo Fernández, Ximena Medinaceli y Esteban Ticona. Moderador: Ramiro Molina Rivero.

INTRODUCCIÓN

Como parte de la preparación de la **Revista historias...**, la Coordinadora de Historia organizó una mesa redonda, en las instalaciones de la Fundación Diálogo, donde participaron varios investigadores entre los que se encontraban historiadores (Teresa Gisbert, Ximena Medinaceli), lingüista (Xavier Albó) y antropóplogos (Denise Arnold, Marcelo Fernandez y Esteban Ticona), respondiendo a tres preguntas concretas. Como moderador se invitó al Director de la Fundación, Ramiro Molina Rivero.

La preocupación principal fue evaluar las últimas tendencias de los *estudios andinos*; por este motivo se comenzó con una evaluación del término etnohistoria, para luego entrar al tema central y concluir con una somera evaluación de lo que se hace al respecto hoy en Bolivia.

Ramiro Molina

Quisiera darles la bienvenida a la Fundación Diálogo y a las oficinas de la Coordinadora de Historia, nuestras socias en este esfuerzo que intenta combinar trabajos en forma conjunta.

Esta mesa redonda, en homenaje a la obra de Teresa Gisbert, continúa las múltiples actividades de la Coordinadora de Historia (C.H.) y tiene la intención de analizar retrospectivamente, en el presente y hacia el futuro, las tendencias de la etnohistoria andina aunque desde la perspectiva de Bolivia. La Coordinadora de Historia ha invitado para esta mesa rendonda



a Teresa Gisbert, Xavier Albó, Denise Arnold, Esteban Ticona, Ximena Medinaceli y Marcelo Fernández.

Al final el público asistente podrá intervenir con preguntas y comentarios.

Primera Pregunta

Se ha debatido sobre la pertinencia o no del término «etnohistoria», teniendo en cuenta particularidades según el objeto de estudio, metodologías y fuentes. El término tiene sus adeptos pero otras tendencias lo ven restrictivo. ¿Cuál es su opinión al respecto?

Xavier Albó

Creo que el término es muy pertinente con la condición de que se tome en su sentido amplio. Me acuerdo que la primera vez que escuché etnohistoria fue a Murra y en ese entonces se quería restringir la palabra sólo para lo precolonial señalando que después ya no era etnohistoria sino historia. En mi opinión sirve tanto para antes como para después. Y lo encuentro pertinente también porque tengo pánico a la excesiva concentración en una sola disciplina, lo que considero muy limitante. Cuando se intenta, en cambio, un enfoque bidisciplinario o multidisciplinario se llega mucho más lejos y para el caso de lo andino o lo boliviano, o lo amazónico, es muy riesgoso cuando se quiere enfocar la realidad desde una sola dimensión. Al combinar disciplinas es mucho más probable que nos acerquemos a la verdadera realidad en términos metodológicos. Considero que la historia tiene el riesgo de depender excesivamente de documentos escritos, y para explicar una sociedad en la cual los que escribían eran muy pocos, los historiadores pueden automáticamente percibir sólo lo revelado de los que podían hacerlo. El problema de la etnohistoria es que tiene que ver más con lo contemporáneo y a veces son saltos mortales el pasar hasta 300 ó 600 años, y entonces las disciplinas tienen que combinarse.

Teresa Gisbert

Quiero agradecer a la Coordinadora de Historia por haber pensado en mi persona, pero cuando escucho mi nombre me imagino que no se trata de mí sino de algo que simboliza un momento en el trabajo en Bolivia, pienso en mi situación como mujer dentro de esa sociedad. En este sentido recibo este reconocimiento por el cual estoy muy agradecida.

En lo que respecta a la pregunta, coincido con Albó y creo que el problema del término no es cronológico; es más bien un problema metodológico. Es posible que el término sea inexacto, pero yo estoy acostumbrada a trabajar con conceptos inexactos y aún con términos totalmente inadecuados. Cito por ejemplo el caso del término barroco o clásico. En el fondo a mí no me preocupa la exactitud si tiene el consenso de un grupo relativamente grande. Si se elige tal terminología y se trabaja en esos límites, aún con inexactitud o variabilidad, me parece que es suficiente.

Denise Arnold

Creo que debemos preguntarnos, primero, para quién es este debate sobre la terminología de la historia y en qué situación precisa estamos hablando: es un discurso académico de la UMSA, de la CH o, más bien, cómo la gente andina de las áreas rurales considera lo que llamamos *la historia* como disciplina académica. Las respuestas a estas preguntas iniciales podemos responderlas nosotros y voy entonces a la pregunta principal. Para mí, el término *etnohistoria* es útil en el sentido didáctico, en la lucha de hacer reconocer la legitimidad de otros sistemas de conocimiento en el contexto actual de estas otras *fuentes* de conocimiento e iniciativa histórica de otros sujetos en la historia. También da pautas de cómo hablar de la historia, por ejemplo en Qaqachaca, donde los términos del aymara son *Naira Parla* o «el habla de antes», o *Awil achach thakhi*, el «camino de los abuelos y abuelas». ¿Cómo voy a reconocer estos conceptos tan diferentes si no puedo entender a la etnohistoria? Creo, además, que se la está aplicando a muchos otros campos y estudios como la etnoeducación, etnosalud, etnogénero, etnomatemáticas, etc. Habría que preguntarse, además si con la etnohistoria podemos llegar a escuchar las voces de las mujeres que la historia occidental pasó por alto. A veces hay una tendencia algo machista a pesar de los varios estudios sobre la mujer, y las voces son olvidadas o invisibles lo que aborda precisamente la etnohistoria.

Otra ventaja de la noción de la *etnohistoria*, históricamente, es que la misma disciplina, tal como *la historia de abajo* anglo saxona, o la *subalternidad* de Asia, ha desarrollado *diferentes metodologías* de la investigación de la historia, mostrando de esta manera los *diferentes procedimientos* que autorizan la disciplina de la historia, en un intento más profundo de *descolonizar el conocimiento.*

Es verdad que existen muchos problemas con el término *étnico,* y se está reemplazando esta noción en los últimos años con otras genéricas tal como *clase, raza, indígena, primeras naciones,* historia aymara-quechua,



historia campesina, etc. o con los nombres más específicos del mismo grupo local: *Charkas*, historia en Pacajes, Qaqachaca, etc.

Quizás otra, pero a nivel de un *discurso dominante*, sería la *historia andina* cuando ya tenemos suficientes estudios a nivel local para llegar a tales generalizaciones.

Otro problema es que las etnohistorias no solamente enfocan el conocimiento local hacia la historia, sino también su propia perspectiva acerca de la historia *global y general*, en que los mismos valores europeos puede llegar a una especie de *provincialismo* (en los términos de Chakrabarty). En esta lucha, entre sujetos de la historia, diferentes voces y lenguas, diferentes fuentes de información y comunicación, diferentes sistemas de memoria y de recolección, diferentes discursos y maneras de darles autoridad, estamos todavía en el inicio del conocimiento.

Esteban Ticona

La pertinencia o no del término etnohistoria me parece que depende del énfasis que uno ponga, y ello depende también de la formación. Creo que puede ser re-estructurada si las fronteras comienzan a cerrarse o si no llega a complementarse con la antropología. Este es un aspecto nteresante para discutir y a tratarse más adelante. Yo me he preguntado si el concepto etnohistoria cabe o no cabe, a veces pareciera que es forzado porque se habla, por ejemplo, de historia oral como si ésta no encajara dentro de la etnohistoria. Algo similar ocurre con la antropología histórica. Tal vez la amplitud y la multidisciplinariedad puede enriquecernos y creo que el mundo académico ya ha legitimizado la etnohistoria o antropología histórica.

Ximena Medinaceli

En el libro de homenaje a Maria Rostoworowski, en 1997, Antoinette Fioravantti Molinié inicia su artículo señalando que de todas las ciencias sociales del mundo académico andino, la etnohistoria es sin duda la que se lleva la palma. Es una afirmación que seguramente traduce una constatación de muchos investigadores. Como lo hemos apreciado, esta disciplina, dada su flexibilidad, ha conseguido atraer a muchos estudiosos. Implica o implicaba una actitud positiva en la construcción de la identidad histórica que la historia tradicional, por llamarla de alguna manera, no pudo asumir y no pudo dar respuestas satisfactorias. En este sentido, hablar de etnohistoria es hablar de una disciplina que ha conseguido un espacio para plantear nuevas preguntas y posibles respuestas.

Es cierto, sin embargo, que una historia bien entendida podría contemplar aspectos relacionados con la problemática étnica pues la historia por definición es dinámica y tendría que perfilarse de acuerdo a las preocupaciones y preguntas del presente. Es por tanto comprensible que en muchos casos se sostenga que hablar de etnohistoria es restringir el estudio a las relaciones de subalternidad. Recuerdo muy bien el rechazo de Carlos Mamani a esta visión. El sostenía que lo que a él le interesaba era hacer una historia oficial aymara y no subrayar aspectos de la subalternidad implícitos en el término etnohistoria y en la de grupo étnico en relación a culturas hegemónicas. A mi modo de ver la perspectiva de Carlos Mamani es comprensible pero también creo que peca por el olvido pues es real que toda la creatividad, propositividad, rebeldía o rechazo de parte de hombres y mujeres, indios y mestizos, se desarrollaron principalmente bajo un sistema de dominación colonial y neocolonial. Esto lo sabemos y lo vivimos y obviamente lo saben los de THOA que trabajan en ello constantemente. Es válido entonces tomarlo en cuenta a la hora de explicar nuestro pasado y si bien es interesante pensar en una historia contrahegemónica que se oponga a la selección y elección que hace la historia oficial para formar su discurso hegemónico, también plantea problemas porque implica repetir lo que se critica. Me parece que ética o académicamente es imprescindible asumir una posición positiva y no de autocompasión y creo que es lo que permite precisamente el estudio etnohistórico.

El término etnohistoria ha sido también dinámico, asimilando una serie de críticas y forjándose en el trabajo académico ha abierto su campo de estudio, antes cerrado a lo que era solamente indígena, hacia sectores mestizos, temas de articulación social e incluso a las élites del estado. Se dirá entonces que todo es etnohistoria. Quizás en Bolivia sí, tal como sostuvo una vez Gunnar Mendoza quien decía que la sociedad indígena de las tierras altas y bajas donde se desarrolló el drama del descubrimiento era tan profusa y compleja que podía decirse que el indio representó y representa el tema clave con todas las inclinaciones gramaticales e históricas posibles, "por el indio, con el indio, sobre el indio, bajo el indio, en el indio, hasta el indio y, sobre todo, contra el indio».

Hay un asunto que además es necesario subrayar. Desde su nacimiento, los estudios de etnohistoria han propuesto el uso de nuevas fuentes y sobre todo nuevas aproximaciones a las mismas. Por otra parte, esta disciplina ha subrayado muy claramente el estudio interdisciplinario. Este conjunto de elementos -una aproximación teórica, nuevas fuentes, nuevas metodologías y preguntas- ha permitido delinear su personalidad y quizás ha sido la clave para que se lleve la palma. Por supuesto que en este proceso hay también mucha crítica ya sea por que se ha cargado mucho la tinta en lo indígena, porque las fuentes no son tan imparciales como a



veces se creyó, porque el sello occidental parece ser mucho más fuerte de lo que se imagina, porque no da buena cuenta de lo abigarrado de nuestra sociedad etc. Sin embargo, a mi modo de ver sigue en pie la propuesta inicial, continuan pendientes cientos de preguntas que merecen investigación. Creo que ahora la cuestión es si continua vigente la necesidad de diferenciarse de una HISTORIA con mayúsculas, o de una historia oficial. Creo que a estas alturas, si el uso del término nos permite entendernos, como decía Doña Teresa, y eventualmente cuestionarnos, como decía Xavier Albó; si somos capaces de ser críticos con él y si le permitimos flexibilidad a nuestras propias preocupaciones, como decía Esteban, el término resulta pertinente y me adhiero a él.

Marcelo Fernandéz

He intentado reflexionar sobre este término al que generalmente yo me resistía y me resisto todavía a usarlo por cuanto creo que remite a una situación bastante particular: a la constitución del hombre indígena, a la constitución de los pueblos indígenas. Creo que es precisamente en ese nacimiento que debemos buscar la naturaleza de este término. Así sabríamos muy bien que ese momento constitutivo corresponde a la concepción que Europa tenía del hombre americano. Es decir que Europa pensó a ese hombre de manera distinta, con fallas, como una naturaleza anómala. Le otorgó atributos humanos pero con fallas de sociabilidad y creo que en este nacimiento está el gran problema que va a sellar y marcar todo el debate posterior. Hasta hoy en día el indio es aún considerado un menor de edad. Yo me pregunto si no se están reciclando posiciones coloniales en la postura y en el término de etnohistoria o en la perspectiva de todo lo que se considera como étnico.

Pero debo decir que hay problemas evidentes con la etnohistoria: por una parte señalar un campo historiográfico exclusivo para los indios, parece un avance en comparación con el silencio historiográfico anterior, pero por otro lado, puede resultar también una especie de gueto o rincón o reserva historiográfica para los indios.

Entonces la historia de los indios resulta como un subcampo dentro del campo de la historia general o *normal*. Por qué no considerarla parte de la historia social o cultural o como la historia de otros sujetos sociales (élites, etc.). Para evitar esta especie de segregación científica artificial y problemática, de pronto es conveniente hablar de antropología histórica en lugar de etnohistoria.

Desde el punto de vista metodológico o de fuentes, creo que existen debates y discusiones en torno a ella, pero no constituye una disciplina en sí y muy poco se ha reflexionado a fondo sobre la parte epistemológica.

En cuanto a métodos, generalmente hay una sensibilidad acerca de las fuentes disponibles, sus limitaciones y una conciencia de que se requiere creatividad e innovación para estudiar el pasado de gente que fueron los *oprimidos* y por tanto, generalmente no pudieron escribir la historia o producir textos propios. En este sentido Murra sí constituye algo nuevo dentro de la historiografía andina. Pero creo que no hay un marco metodológico elaborado para la etnohistoria.

(INTERCAMBIOS ENTRE LOS PANELISTAS DESPUÉS DE LA PRIMERA PREGUNTA)

Teresa Gisbert

La lectura de Ximena me ha sugerido algo que lo tenía en el subconsciente. Me parece que a raíz de la etnohistoria, tenemos, en los últimos tiempos, un monopolio de la historia indígena que está creando una colonización de la memoria; pero en este caso los colonizadores y conquistadores son los indios o los pro-indios respecto al resto de la sociedad. Con esto no quiero hacer una evaluación negativa o positiva, simplemente señalar que es una tendencia muy fuerte que ha tratado de equilibrar una historia que está ahora exactamente al otro lado. Creo que entre indígenas y no indígenas hemos polarizado nuestra memoria dejando fuera un montón de gente, valga decir negros, valga decir emigración extranjera, etc. Esta sería la parte negativa mientras que la parte positiva sería la de haber equilibrado la historia. Entonces, así como hay la colonización del imaginario, yo creo que nosotros estamos procediendo a un colonización de nuestra historia.

Xavier Albó

Quisiera añadir una yapa muy corta. Cuando miramos distintas disciplinas conjuntamente, es necesario distinguir entre lo que se entiende por etnohistoria y lo que se entiende cuando se dice etnomedicina, etnoeconomía, etc., porque en otras disciplinas, cuando se antepone por delante la palabra etno, se quiere decir el cómo los indígenas o un grupo étnico desarrollaron y desarrollan, en sus propias categorías la medicina, economía, ciencia, etc. En el caso de la etnohistoria, en cambio, significa la congruencia de dos disciplinas: la historia y la antropología, o para usar la categoría francesa, la etnología y la historia. Es entonces la confluencia de dos disciplinas en una búsqueda compartida y es en este sentido que el término me parece útil. Pero no sé que término utilizar a algo que me parece que es muy válido y es distinto, me refiero a cómo el



grupo étnico busca su propia historia. Tendría que tener una palabra, no se cuál, y es muy distinta de etnohistoria. Me parece que ésa es la preocupación de Carlos Mamani, por ejemplo. Tal vez habría que dejar establecido que son dos cosas distintas.

Denise Arnold

Es un juego de palabras porque si tomamos la etimología de la misma palabra etnohistoria tenemos que es la historia de la nación, de la etnia.

Pregunta 2

Ultimas tendencias y debates de la etnohistoria andina: Desde que los estudios andinos, principalmente de John V. Murra, abrieron nuevas perspectivas para entender las lógicas propias del "mundo andino", los intereses de la investigación han ido variando hasta que en las últimas décadas asistimos a cambios importantes que es preciso evaluar. ¿Cuáles considera usted que son los cambios más importantes y cuál su orientación actual?

Xavier Albó

Creo que hay sólo una tendencia y la encuentro por una parte interesante y por otra parte peligrosa. Me refiero a que en los estudios andinos antes se buscaban las raíces en los tiempos pre-coloniales, en las crónicas, por ejemplo, mientras que ahora la búsqueda que se está imponiendo de alguna forma, o está de moda, consiste en buscarlas en Europa o España.

La propia Teresa Bouysse ha hecho aportes muy interesantes y vive encontrando raíces lo cual tiene su interés y me parece que es útil. Pero si de ahí se va hacia el otro extremo del péndulo, creo que se cae en el error de no considerar que los textos escritos por cronistas, que venían de Europa, recibieron información y la escribieron según sus propias categorías. Quisiera poner el famoso ejemplo de Guaman Poma de Ayala: ahora se dice que en realidad la escribió un cura jesuita mestizo, Blas Valera. Que hay mezclas múltiples de una tradición y otra es clarísimo pero creo que es un buen ejemplo para ver que esta tendencia, que está queriendo ganar campo en distintas partes, necesita un contrapunto para que lleguemos nuevamente a un equilibrio entre lo que viene de ambas disciplinas de la etnohistoria.

Teresa Gisbert

Como dice Xavier, la tendencia en general está en europeizar todo lo indio. Y me acuerdo que nos sucedió lo mismo hace unos 10 ó 15 años en el problema del arte colonial cuando se quiso imponer el término mestizo y los españoles se opusieron porque no vieron nada de indio en el barroco. Al final, por falta de otro término, hoy en día se ha aceptado el de mestizo incluso entre los arquitectos, aquí en Bolivia. Esta tendencia, que apareció en la historia del arte, está pasando ahora en la etnohistoria.

Yo vi con mucha sorpresa el trabajo de Teresa Bouysse donde encuentra raíces europeas al mito de Tunupa y que me parece un tanto exagerado pienso lo mismo del último libro de Duviols aunque en general lo acepto. Creo que hay cosas comunes a toda la humanidad y cuando queremos encontrar similitudes vamos a encontrarlas y eso no necesariamente implica una relación de dependencia.

Uno de los intereses claros en el libro de Guamán es socavar el sistema español y yo creo que en un momento dado los jesuitas pensaron en una teocracia utópica que sustituyera el régimen imperante.

Denise Arnold

Quisiera abrir este mismo debate porque me gusta la complejidad de la textualidad que está entrando en la etnohistoria andina. Después de todo estamos en una historia en que no se puede hablar de la realidad, por un lado, y del texto, por el otro, como dos mundos distintos. Las nociones de texto y de escritura han cambiado totalmente en los últimos años. Con estos estudios podemos referirnos a la iconografía de la cerámica y los tejidos como textos nativos y étnicos. Los estudios han ido también mas allá de la posición de muchos investigadores que veían en la realidad una especie de primitivismo atribuyendo a la América indígena una incapacidad para el pensamiento abstracto. Ahora, en cambio, el poder considerar al arte textil, por ejemplo, como fuente textual, abre muchas posibilidades y en este contexto podemos apreciar los estudios del THOA. Los mismos historiadores andinos recurrían además a los textos escritos: los llamados *apoderados* tenían que manejar en forma oral los textos escritos y es una historia andina pero basada en un texto que quizás tiene una historia anterior de ritos, ch'allas, etc. Los propios apoderados tuvieron la necesidad de copiar los documentos en otros documentos aunque ellos mismos no podían leerlos en los mismos términos occidentales. Los estudios de Colombia o Venezuela han mostrado también la complejidad, denominando a esta gente que sabe leer los documentos a nivel oral, *la comunidad textual.* Podemos ver también con otras luces los testimonios



y la recopilación de textos. En la etnohistoria el testimonio es en general jurídico, quizás también occidental, pero muestra algunos aspectos del conocimiento personal en las lenguas andinas como el aymara y quechua. En la historia andina escuchamos repetidas veces las historias del nacimiento del sol como una meta narrativa. Este nacimiento del sol es una cosa muy andina. Habría que estudiar estas narrativas que estructuran las narrativas. Por ejemplo, en las biografías y autobiografías de Rigoberta Menchú, Gregorio Mamani, Juan Rojas, Domitila Chungara, tenemos narrativas y todavía no se ha estudiado cómo están manejadas. Es interesante que en este mismo campo se ha llegado a hablar de la *formación textual* por ejemplo, con estos textos supuestamente incaicos de Molina, en un artículo de hace diez años (mucho antes que el debate actual entre Duviols y Zudema), Margot Beyersdorff ha mostrado que estos textos incaicos tienen su base en textos españoles del catecismo, que luego, dos curas de la época tradujeron al quechua en el contexto de los mismos ritos andinos. Posteriormente, Molina y otras etnógrafos de la época los recogieron como parte de una tradición oral. Hay todo un juego de informaciones textuales que es muy interesante. Estamos, entonces, en una época en la que podemos hablar de la arquitectura de las fuentes textuales, sean textos andinos, espacios, tejidos, quipus, iconografía, ch'allas, o *caminos de la memoria.* Estos son los textos que debemos manejar como una parte de la etnohistoria.

Esteban Ticona

Quisiera poner en consideración algunos elementos que me llaman la atención sobre la pregunta que se plantea. Desde mi perspectiva, hay tres momentos de esta corriente llamada andinista atribuyéndose a Murra un rol pionero. Ella se inicia a fines de los 60 y principios de los 70, con un impacto académico muy importante y que todavía sigue vigente. Puntualicemos entonces los elementos de esta corriente. Un primer momento es la relectura de las fuentes históricas y, en estrecha relación, el aspecto metodológico que implica. Recuerdo que, cuando era estudiante, Murra indicaba en una conferencia que no bastaba sólo con la relectura de las fuentes históricas, sino que había que confrontarlas con un trabajo de campo etnográfico. Me parece que éste es otro elemento que ha posibilitado el perfil de la corriente andinista entre la que hay que mencionar a Ramiro Condarco Morales. Pero me gustaría retomar la lectura que hizo Murra del mundo andino: un mundo andino conectado con el mundo amazónico. En un segundo momento, aparecen otros andinistas que realizan una lectura andinocéntrica que deja de lado la conexión histórica planteada por Murra. Este segundo momento está marcado

también por una ahistoricidad; es cuando comienza a hablarse de izquierda, derecha, abajo, arriba, blanco, negro, etc., lo que imposibilitó una aproximación a la compleja realidad andina. Una vertiente de este segundo momento se da en el lado peruano, por lo que lo andino comienza a relacionarse con lo mestizo de tal manera que se convierte en sinónimo de mestizaje excluyéndose todo lo indígena. Creo que esta tendencia tiene menos fuerza, aunque se siguen manteniendo ciertas esferas del estructuralismo y ciertas posiciones andinocentristas. Probablemente lo que decía Xavier Albó, al principio de este panel, esté de una u otra manera conectado con este tipo de preocupaciones. Finalmente, viene el tercer momento que considero es cuando comienza a vislumbrarse nuevamente el mundo amazónico y el andino. Y es tiempo para recuperar lecturas como las que hizo Murra.

Ximena Medinaceli

Como Xavier, he abordado principalmente la tendencia que la podría calificar de *desandar lo andado*, la que comienza a preguntarse exactamente lo contrario de lo de hace algunos años: es decir que de haberse interrogado sobre lo indígena y su raíces se piensa ahora en cuán occidental es lo andino. Esta perspectiva es válida e incluso sana. Pero ocurre que en más de una ocasión tienen tendencias a desacreditar lo andino. Un ejemplo muy claro para mí es el comentario, varias veces repetido, sobre si el cronista Pachacuti sabía o no lo que escribía y dibujaba. Si bien no se puede perder de vista que Pachacuti pudo ser un extirpador de idolatrías como señala el mismo autor, ello no autoriza a pensar que no conocía la importancia de sus dioses. En otras palabras, la pregunta de fondo es ¿qué imagen tenemos de los indígenas de hoy y del pasado? Parece haber un cierto temor de algunos historiadores en subrayar lo indígena, un cierto temor de ir en contra de una moda de investigación. El problema tiene para mí dos caras: una política y otra teórica. La política, en el mejor sentido del término, trata de plantear prioridades, en este caso desde la academia. Creo que esto es evidente. Es decir que desde la vivencia cotidiana y como investigadores, historiadores, antropólogos, culturalistas, creo que no nos preocupan tanto los orígenes de la antigüedad clásica como la particularidad de nuestras propias respuestas y propuestas. No estamos para nada en contra de relativizar lo indígena pero debemos estar mínimamente conscientes que ciertas premisas de trabajo pueden resultar reaccionarias. Esta cara política me parece preocupante porque no solamente implica sostener que ciertas fuentes tienen demasiado corte occidental, Guaman Poma, Pachacuti, y otros, sino que implica también la idea y conceptualización de que la clase indígena era tan pobre que no



dejó huellas. En cuanto a la cara teórica ¿cómo pensar que la influencia solamente viene y no va? Si bien es cierto que un autor difícilmente puede sostener esa visión extrema, de tanto subrayar la influencia externa sobre la sociedad indígena ¿no caeremos en la práctica en expresiones de colonialismo intelectual?

Marcelo Fernández

Quisiera partir diciendo que historiadores como antropólogos estamos muy acostumbrados a poner fronteras a todo, sobre todo al oficio al que nos dedicamos. Ponemos y hablamos de términos étnicos, de nacionalidades, de nación, de lo urbano, lo rural; situamos décadas, períodos, límites en términos de tiempo y hasta establecemos límites en cuanto a acciones. Y todo esto pareciera ser realmente un acto interesado. Creo que una de las fallas es leer una realidad histórica con los ojos de hoy, el querer siempre encontrar verdades conmensurables. Así, tratamos de encontrar etnias en el pasado porque tenemos una aproximación esencial de las identidades, cuando todo lo que le interesaba a la política colonial de reordenamiento fueron sus tributarios. Si las fallas vienen del presente mismo y no del pasado, me parece importante, como un acto reflexivo, el pensar que las formas de la producción colonial pueden estar en este presente. Creo que debemos hacer el esfuerzo de no aferrarnos de paradigmas esencializados porque la realidad es mucho más compleja y en ese sentido el discurso indígena se maneja básicamente por discursos yuxtapuestos.

De pronto habría que preguntarse la relación exietente entre la historia oral y la llamada *etnohistoria*. Cuando el THOA realiza su trabajo, no necesariamente se encasilla como *etnohistoria* -¿por qué?- creo que tiene que ver con el *sitio de enunciación* (como dice Mignolo). Es el caso de mi trabajo en Yaku, donde veo reproducciones diferenciadas de relaciones coloniales en la práctica de la administración de justicia indígena.

Xavier Albó

Yo quisiera adelantarme, y decir algo sobre la tercera pregunta porque lastimosamente me tengo que ir. Aquí en Bolivia se han hecho cosas muy interesantes pero yo encuentro un gran vacío en todo el tema del ritual andino. Me parece entonces que tocar este aspecto en temas de historia sería muy interesante; debemos analizar la continuidad de la religión andina y cómo se expresó, a lo largo de la historia, en las influencias mutuas y en los conflictos.

Pregunta 3

Evaluación de los estudios de etnohistoria a nivel local: Intente hacer una evaluación de los temas más relevantes, aportes, vacíos etc. Sería también importante evaluar el impacto de los estudios locales a nivel internacional, sus limitaciones y posibilidades.

Teresa Gisbert

He quedado muy impactada con la frase de Marcelo cuando dice que nuestras miradas están ante todo en el presente, y también por el uso del término andino indicado por Esteban Ticona. Pero yo quisiera decir que hay un problema general en los estudios de historia en Bolivia y es que estamos colonizados de tal manera que para lo andino debemos recurrir al Perú pues ellos se interesan por nuestro pasado cultural y comentan textos de los cuales nosotros nos hemos desprendido. Es lo que ha pasado con uno de los testimonios documentales más importantes para la mitología andina, me refiero al texto de Calancha, editado en Lima y que es muy difícil de encontrar en Bolivia. Lo que sucede es que, en gran parte, somos dependientes, de todo lo que se edita en el Perú, como el libro de Murúa. El estuvo en La Plata en los últimos años de su vida, y fue cura de Guarina, pero para todo el mundo, Murúa, además de ser español es peruano y nada tiene que ver con Bolivia ni se lo asocia con este país. En el fondo no sólo que no nos hemos interesado en los documentos sino que los hemos borrado de nuestra historia. Parecería que la famosa frase de que la historia de Bolivia comienza en 1809 nos la hemos tomado en serio y nosotros mismos hemos regalado todo a nuestros vecinos. Bolivia no se ha preocupado de sus propios textos a tal punto que el de Dávalos Figueroa es muy poco conocido; las diferentes ediciones sobre el Santuario de Copacabana no han sido reeditadas; ni las obras del obispo Cárdenas, que no han interesado a nadie.

Creo que uno de los graves defectos ha sido el no preocuparnos de las obras que traten del pasado colonial de Bolivia y también el no poner en nuestras bibliotecas todo lo que se publica en España, Perú y Argentina sobre nuestro país. Queremos recurrir a la historia oral pero la historia oral es muy resbaladiza, hay que irla cotejando constantemente. Resulta, por tanto, que hay muy pocos temas bolivianos que han escapado de estas colonizaciones y creo que tenemos que empezar a recuperar lo nuestro bajo nuestro punto de vista.

Creo que los cruceños han obrado más inteligentemente. Se han liberado un poco de esta colonización porque le han dado un giro a su



pasado misional en base a la música y en base a la reconstrucción arquitectónica. Se están forjando un propio camino que les puede abrir un ámbito muy grande.

Hay otro problema que nos atañe directamente y es el problema lingüístico. Me refiero al pukina y si realmente éste fue el idioma de Tiawanaku y no así el aymara. Esta es una interrogante y se supone que los pocos datos sobre el pukina, además del diccionario de Oré, están en la zona callawaya. Lo lógico era que en Bolivia se estudie el problema lingüístico del pukina, y no se lo ha hecho. Aparte yo creo que ha habido un gran avance y una renovación en la historia que nos estaba ahogando con la repetición de una temática muy tradicional. En este sentido la etnohistoria ha abierto nuevos horizontes.

La gran falla es la falta de ediciones y la enseñaza. Creo que a pesar de lo bien que está, la bibliografía existente es todavía insuficiente, y el excesivo amor al documento ha hecho que se descuiden los textos impresos. Esos son los puntos que hay que reforzar pero, evidentemente, el cambio que ha dado la historiografía boliviana en los últimos 15 años es positivo.

Denise Arnold

Creo que existe un aislamiento de los estudios andinos, de la antropología y de la etnohistoriaa nivel mundial. Lo que nos dicen es que todos estamos embriagados de y por trabajar en el campo y que destruimos las células mentales y por ello no podemos llegar a grandes teorías. Por otro lado, los historiadores acusan a los antropólogos de dar grandes saltos: de la época incaica a la actualidad, de un momento histórico a otro. Pero así nos hablan los campesinos del lugar y este sentido de la continuidad histórica, especialmente a nivel ritual, no logramos todavía analizar bien. Tal vez los estudios mayas, que tuvieron también su época de énfasis en las rupturas, están llegando a ver muy bien estos casos, retomando el enfoque de las continuidades. Considero que nosotros aún no hemos desarrollado un vocabulario adecuado en la antropología y en la etnohistoria para describir estos temas. Hay ciertos estudios comparativos a nivel andino y también otros estudios a nivel local. Pero hacen falta aproximaciones, con equipos multidisciplinarios, hacia los documentos, hacia la escritura, y enfocar, como dice Doña Teresa, la cuestión histórica de la lingüistica andina. Ahora estamos en un momento en que quizás se pueda trabajar con lingüistas, historiadores, etnohistoriadores, arqueólogos. Y creo que hay que aprovechar estas mesa redondas porque estamos todos aislados y demasiado especializados en nuestros propios campos.

Esteban Ticona

A mí me parece que el estudio de lo local desde el punto de vista antropológico no sería mucho problema por el propio perfil de esta disciplina. Sin embargo, hay cierto tipo de prejuicios en el lado histórico; se cree incluso, que desde una historia local no se puede generalizar, pero creo que el estudio local, de una u otra manera, está conectado con una historia global u nacional y es muy difícil, obviamente, el aislarlo y separarlo. Yo diría que la perspectiva histórica va resolviendo esta especie de prejuicio que existe en la utilidad de lo local.

El otro aspecto que veo es que hay estudios locales interesantes pero creo, como dice Denise, que faltan aspectos comparativos. Me parece que éste es el lado débil y veo por ello, con bastante interés, esta proliferación de lo local. Antes se estudiaba sólo el aymara del altiplano o del norte de Potosí, pero hoy vemos que se están estudiando otras regiones aymaras. Esto es muy interesante porque nos va a permitir ampliar nuestro panorama ya que sabemos que el mundo andino es diverso y que resulta muy difícil pensar en grupos culturales totalmente homogéneos. Además de este hecho comparativo, creo que hace falta mayor reflexión sobre metodología. Finalmente sabemos que hay bastantes estudios sobre la economía y la política, pero hay ausencias como en lo religioso y tecnológico.

Marcelo Fernandéz

Me llamó la atención lo que dijo Doña Teresa de que habría una especie de colonialismo peruano. Desde este punto de vista, se asume que el espacio andino es algo hegemónico, todo igual; se pierden notablemente las particularidades y las especificidades de lo *andino*. Entonces el concepto de lo *andino*, trabajado por los cientistas peruanos, se asume al pie de la letra, sin el mínimo esfuerzo de redefinirlo para nuestra realidad.

También existe una especie de no compartir de pronto el conocimiento, es decir una perspectiva multidisciplinaria sobre todo en lo que se refiere fundamentalmente a disciplina social. Yo creo que la medida es mucho mas compleja, es decir que hay temas que están absolutamente olvidados.

Sé que Ramiro trabaja en toda la cuestión de derecho indígena, un tema vital que tiene mucho que ver con la representación de los derechos llamados étnicos y es un tema que no se ha tocado, un tema que no salió a la luz. Y a partir de aquello se apuesta, por supuesto, a procesos políticos que necesariamente creen que las etnias tienen que ser mediadas a partir de partidos políticos. Creo que estudios de esta naturaleza conducen justamente a estas situaciones, es decir que a partir de aquello podemos



decir cuál es el impacto de los productos que tenemos en cosas puntuales como derecho social, derechos culturales o derechos políticos. En esta perspectiva me parece importante realizar, permanentemente, una evaluación de las producciones y sobre todo empezar a tomar carta de ciudadanía y hablar con legitimidad. Y creo que la legitimidad es muy importante para constituir un proyecto para esta nación, en la que aún creo que estamos desencontrados de tal manera que nuestra nación es una nación imaginaria e irreal como lo diría Anderson.

Esteban Ticona

Creo que todo esto tiene que ver con el perfil de la etnohistoria o la antropología histórica que se hace en Bolivia y me parece que de una u otra manera estamos apuntando a cuál es nuestra identidad y qué elementos la configuran. Desde nuestra diversidad de lo andino deberíamos poder relacionarnos de alguna manera con el mundo amazónico y a la inversa.

PREGUNTAS DE LOS PARTICIPANTES

Una pregunta para Ximena, sobre la tendencia que señalaba.

Quería preguntarte si no te parece sugerente que esta tendencia surja precisamente en momentos en los cuales se está planteando la ruptura de las fronteras nacionales mientras que la otra, se dio más bien en el contexto de los 60-70 donde que corresponde a una etapa de búsqueda de las realidades nacionales ¿No te parece que esa tendencia trata un poco de ir a tono con la última moda que es la globalización?

Ximena Medinaceli

Lo que yo planteo es que tenemos prioridades y desde mi punto de vista ellas no pasan por la globalización porque no estamos en condiciones de entrar para perder. Y lo que me interesa personalmente es rescatar las formas en que la sociedad se apropió de elementos ajenos y nos importa menos si son europeos.

Teresa Gisbert

En relación al mismo tema, me parece que hay un problema: se confunde el fondo con la forma. Nosotros nos expresamos en español, y

eso no quiere decir que tengamos las ideas de los españoles, sino que estamos usando como medio un lenguaje prestado. Si vemos una sirena grecoromana en la misma podemos ver las mujeres del lago Titicaca. Yo creo que en el deseo de resaltar el origen europeo de la cultura andina se está confundiendo la forma con el fondo. La mitología clásica que usa Valverde en su poema sobre Copacabana, no es más que un lenguaje que en su tiempo era muy explícito. Podemos decir que los europeos han dado la forma, pero los mitos son andinos. En este sentido el estudio de Platt sobre "Los Guerreros de Cristo" muestra equilibradamente la participación europea e indígena que se da en el Norte de Potosí. Creo que puede ser de alguna manera un modelo para explicar este tipo de fenómenos.

Ramiro Molina

Para terminar quisiera simplemente señalar que en este tipo de mesas redondas se van planteando una serie de temas de discusión que me parecen importantes como por ejemplo la necesidad de un mayor relacionamiento entre las distintas disciplinas. Espero, entones, que esta no sea la última vez que nos reunamos en este espacio y quiero, a nombre de todos, agradecer a los panelistas, especialmente a Doña Teresa Gisbert. Gracias.



LAS NUEVAS TENDENCIAS EN LA ETNOHISTORIA ANDINA DURANTE LA ÚLTIMA DÉCADA

Ana María Lorandi

La propuesta de nuestras colegas bolivianas para efectuar un balance de los cambios producidos en la última década en los estudios andinos, considerando en la raíz los aportes pioneros de John Murra, obliga a reflexionar y efectuar una cuidadosa selección de las nuevas tendencias y enfoques. Al mismo tiempo, no se trata de armar una simple lista bibliográfica[1] subdividida por temas, sino de buscar las motivaciones que explican los cambios, que los vinculan con las investigaciones anteriores y las propuestas para el futuro. De todas maneras, hacer un balance general excede las posibilidades de tiempo que me han concedido para redactar este artículo y he preferido marcar algunas tendencias generales, vinculándolas con las investigaciones que estamos realizando dentro del Programa de Etnohistoria de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

La amplia gama de los estudios andinos se extiende desde la arqueología de las épocas más remotas del poblamiento hasta las comunidades actuales. Todas, de alguna manera, han mostrado cambios significativos en sus enfoques a partir sobre todo del modelo de *control vertical* planteado por Murra, así como en la elección de su problemática, pero en esta ocasión solo partiremos de aquellas investigaciones que se están ocupando del Tawantinsuyu y del período colonial. John Murra y Nathan Wachtel nos enseñaron a leer el revés de la trama, buscando las voces frecuentemente ignoradas de los actores indígenas. Murra tiene el gran mérito de haber



Ana María Lorandi. Universidad de Buenos Aires; Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas. Este trabajo se subsidia con fondos de ambas instituciones.

puesto en pantalla grande el film de una historia cuyo protagonista es una población con capacidad de organizarse para tomar decisiones y para implementar respuestas colectivas frente a los desafíos de la naturaleza, de la guerra, de la política y de los juegos del poder local y sus relaciones con el estados hegemónicos.

O sea se había inaugurado una nueva historia social, cuyo sujeto principal era la colectividad indígena. El gran cambio que ha podido observase ya desde los años 80 (con algunos pocos antecedentes anteriores) pero que se ha intensificado en la última década es que al interior de ese sujeto colectivo a veces indiferenciado, por un lado se ha focalizado sobre comunidades específicas y, por el otro, se han podido identificar y llevar al primer plano sujetos individuales, personajes que ocupan diversos rangos y grados de intervención e influencia en el devenir histórico de la sociedad. Las personas, como tales, han podido ser identificadas y se las puede acompañar a través de buenos tramos de su vida activa, seguir sus pasos y tratar de interpretar el protagonismo, a veces brillante, a veces oscuro, pero no menos importante como agentes activos de la historia social.

Para lograr esto fue necesario producir cambios en los enfoques, o agregar nuevos recursos metodológicos, y volcar buena parte del interés en el período colonial que hasta el momento había sido el reducto exclusivo de los hispanistas y de la historia social o económica concebida desde la perspectiva más globalizadora. En los últimos veinticinco años, los agentes sociales colectivos o individuales del período colonial, son tanto los españoles como los indígenas. Y en esto la etnohistoria, considerada tradicionalmente como la disciplina que estudiaba los "otros", o sea aquellos que no pertenecían a la sociedad occidental, se enriquece estudiando a esos "otros", que también son ajenos al presente, los españoles de la conquista y la colonización y a ambos en conjunto, en sus mutuos procesos de interacción, adaptaciones y conflictos.

Ahora bien, las colectividades, cualquiera sean, no toman decisiones por medio de procesos mecánicos ni operan siempre como sujetos colectivos homogéneos. La toma de decisiones depende de la capacidad deliberativa de sus miembros en tanto individuos, para discutir, analizar y/o liderar a esos grupos, sin olvidar aquellas personas que se apartan de sus colectividades de origen y buscan espacios personales dentro del mapa político o socio-económico en el cual les toca vivir. En el difícil proceso de integración entre los nativos y sus conquistadores emergen nuevos agentes que hasta el momento habían sido poco considerados y cuyas acciones a veces produjeron efectos mucho más importantes de lo esperado. La distancia entre la metrópolis y sus reinos de ultramar, la construcción *ad hoc* de un complejo aparato legal y burocrático, la implantación de un sistema de autoridades con competencias no siempre bien definidas y

muchos otros factores propios del laboratorio político que se gestaba en Nuevo Mundo, permitió que la red tendida por el poder central dejara muchos espacios y opciones muy diversas para los diferentes agentes sociales que intervenían en ella. De esta manera fue posible a la sociedad indígena desarrollar las estrategias de resistencia activa o pasiva, grupales o individuales, o nuevos y originales modelos de adaptación, así como permitir que la península ibérica desparramara por estas tierras muchos tipos diferentes de agentes sociales cuyos roles, a veces ambiguos o de doble faz, no habían sido analizados hasta el momento.

Parece también remarcable los intentos por considerar el espacio social que ocupaban los mestizos y una revitalización de los estudios del criollismo temprano. Al iluminar bajo nuevos focos estos segmentos sociales, se rompe la bipolaridad social de nativos y españoles como grupos homogéneos, algo que con bastante éxito, logró el virrey Francisco de Toledo, aunque hay que admitir que fue un éxito más bien ideológico-político que práctico. La realidad contradijo rápidamente ese intento de reducir la sociedad a términos bipolares, separados aunque interdependientes, pero continuó vigente en las representaciones colectivas y se refleja en la ausencia de una legislación que contemplara espacios jerárquicos y funciones definidas para estos segmentos de la sociedad, salvo, por cierto, con algunas excepciones. Es evidente que existió una implícita ceguera para aceptar que la sociedad americana se hacía cada vez más compleja y diversa y que sus intereses acompañaban ese proceso de creciente multietnicidad y multiculturalidad. La Corona reaccionó muy tarde ante esta realidad, y cuando quiso recuperar el control, produjo el efecto contrario: sus antiguas colonias rompieron sus lazos con la metrópolis.

Desde el punto vista de la etnohistoria, este viraje de las investigaciones se ha logrado variando parcialmente la metodología, combinando con mayor flexibilidad las fuentes disponibles, y sobre todo incluyendo aquellas producidas en momentos más tardíos de la colonia, pero que han resultado útiles para descubrir las estructuras más antiguas y sus transformaciones posteriores, extendiendo el interés a los últimos siglos coloniales y a la República, o llegando incluso hasta la comunidad del presente. Un ejemplo podemos encontrarlo en el libro de Wachtel sobre los Chipayas, que mediante el método retrospectivo recorre desde el presente etnográfico hasta el siglo XVI la historia de los urus y sus diferentes procesos de aymarización, integración o exclusión social.

Todo esto ha sido acompañado con nuevos marcos teóricos que provienen en general de las ciencias sociales y las *nuevas* historias. Los investigadores españoles por su parte, están incorporando cada vez más la antropología a sus estudios históricos nacionales y acompañan este proceso de cambio, proveyéndonos de muy originales trabajos sobre



estudios de la familia, el parentesco, y la singularidad cultural de las regiones.

Con respecto al Tawantinsuyu, tal vez una de las novedades más recientes provenga de las nuevas fechas radiocarbónicas que están aportando los arqueólogos y que retraen el inicio de la expansión cuzqueña 100 años o más y, aunque todavía es motivo de arduos debates y dudas, obligarán en el futuro a una relectura muy cuidadosa de las crónicas y la fuentes en general. Al haberse reformulado desde hace ya mucho más de una década el análisis de los discursos de los cronistas, con los interesantes aportes de Rolena Adorno, su trabajo podría orientar la mencionada relectura. Del mismo modo, será necesario prestar atención a las formas de cogobierno de los miembros de las panacas del Cuzco, tema sobre el que habían alertado autores como María Rostworowski, Tom Zuidema o Pierre Duviols, y del cual tenemos un nuevo aporte en el libro de Pärssinen. Del mismo modo se ha reflotado el interés por la interpretación de la historia oral y los tiempos cíclicos y los rituales, sobre lo cual hay propuestas de Franklin Pease y de Tom Zuidema para dar los ejemplos que vienen a mi memoria sin intentar una revisión exhaustiva de la bibliografía. No puede olvidarse el interesante libro de Sabine MacCormack que ensaya una sutil interpretación de los procesos de evangelización y de los sincretismos religiosos. Asimismo deben destacarse las recientes investigaciones de Frank Salomon sobre la religiosidad andina, con relecturas del manuscrito de Huarochirí, y los procesos de evangelización.

El Tawantinsuyu también ha comenzado a ser analizado desde las historias particulares de las comunidades y de los señores andinos que lo integraron. Este enfoque ha estado ocupando un nuevo espacio, ya sea desde lo político y económico, ya sea desde el plano de lo simbólico. Pease ha renovado su interés en la importancia de los curacas y en sus relaciones y luchas de poder y preeminencia durante el período colonial que se suman a los aportes de Susan Ramírez y de Miguel Glave, o los de Gonzalo Lamana para la elite incaica. O sea, que tanto desde la perspectiva de la conservación de las preeminencias jerárquicas de la época incaica para reposicionarse en el mundo colonial, o desde las transformaciones de la entidad cacical como tal, las historias individuales están abriendo una nueva perspectiva de análisis.

Por lo tanto, el *imperio* y sus proyecciones coloniales están siendo analizados desde la perspectiva individual, provincial, o desde el comportamiento de las comunidades. En este tema no han estado ajenos los arqueólogos, como lo ha hecho Terence D´Altroy en su investigación sobre Wamanga, o en el Noroeste argentino donde lo ha acompañado un equipo nacional. Otro ejemplo, esta vez interdisciplinario, son las investigaciones arqueológicas de Brian Bauer y del antropólogo Gary Urton sobre Pacaritambo.

Si bien todavía se encuentra en una primera etapa de preparación, nosotros hemos retomado el tema de los dramáticos cambios en el mapa andino producidos desde el Cuzco con el traslado de mitimaes. Uno de esos trabajos, relativos a la zona del Ecuador ya ha sido publicado por Cora Bunster. El otro está en preparación y abarca todo el espacio del Chinchaysuyu y será objeto de la Tesis de Licenciatura de la estudiante Lorena Rodríguez y junto con la autora de este trabajo preparan un artículo que será publicado próximamente. Esta era una antigua propuesta de John Murra que no había sido abordada hasta el momento en una escala tan abarcativa. Es necesario insistir que las investigaciones sobre estas alteraciones del mapa étnico andino, necesariamente deben continuar para entender los procesos coloniales posteriores, en particular las formas de relación entre los mitimaes que se quedaron en sus nuevos asientos y los originarios, incluyendo las alteraciones en las reglas de parentesco y los mestizajes interétnicos.

En un balance global de los estudios sobre el Tawantinsuyu, diría que las nuevas tendencias mencionadas provocarán sin duda efectos más visibles en un futuro inmediato, sobre todo en lo que se refiere a tiempo y modalidades de la expansión, y también respecto a su variabilidad del control político. Los efectos de los desplazamientos forzados de poblaciones, en muchos casos a grandes distancias, obligan a enfoques donde deben considerarse muchas más variables y muchos más actores individuales o colectivos que los utilizados tradicionalmente y a redimensionar el alcance del poder del Cuzco para producir esas dramáticas movilizaciones humanas. Y en algunos casos vinculados con este tema, hay un nuevo interés por localizar las propiedades *privadas* de los incas y los desplazamientos jerárquicos de las panacas reales (ver Catherin Julien o Ian Farrington), un tema que retoma antiguos trabajos de María Rostworowski que, por otra parte, ha tenido tan significativos aportes en los estudios de las comunidades y de las jerarquías cacicales en los andes costeños.

Desde la perspectiva étnica, tanto en sus aspectos prehispánicos como las alteraciones producidas por la ocupación española temprana, es necesario subrayar la influencia de Thierry Saignes, que descubrió un mundo de estrategias y conflictos de las comunidades altiplánicas, pero llamó también la atención sobre las poblaciones de yungas y sus roles en el proceso general; además de considerar, en particular, la importancia de los movimientos y presiones de los chiriguanos sobre los valles altos andinos que ha marcado toda una época.

El mestizaje interétnico, producto del enorme desplazamiento de mitimaes ha sido abordado también entre otros por Rossana Barragán en su libro sobre los valles orientales bolivianos, así como la complejización de la sociedad durante la colonia media y tardía ha encontrado un buen



modelo en los trabajos de Brooke Larson. Entre los argentinos, Mercedes del Río y Ana María Presta habían iniciado investigaciones similares en la década pasada y en la presente década Lorandi ha tomado el tema de los múltiples mestizajes para el territorio del Tucumán colonial. Ultimamente del Río ha concluido su Tesis de Doctorado realizando un prolijo estudio de la comunidad de los Soras originarios de Paria, partiendo de la reestructuración incaica, el amojonamiento de su territorio en base al sistema de ceques, y las probables negociaciones para obtener beneficios a cambio de prestaciones. Su investigación avanza luego en las transformaciones coloniales tempranas de esos antiguos señoríos, incluyendo el rol y las genealogías de los señores étnicos, sus lazos de parentesco y clientelismo y la síntesis de elementos simbólicos pre y post-coloniales, que legitimaban su poder y su lugar en el espacio político de las nuevas comunidades.

Para las zonas periféricas del *imperio* nuestro equipo ha tratado de explorar al máximo los efectos de la ocupación incaica en diversos sectores de lo que más tarde fue el Tucumán Colonial. Estos trabajos son, en su mayor parte, anteriores a esta última década aunque fueron recientemente publicados. Sin embargo nos obligó a un aprendizaje metodológico *ad hoc* a causa de la escasez de las fuentes, generalmente escasas o secundarias. Por eso el equipo se fue abocando cada vez más a los estudios coloniales desplazando parcialmente el foco hacia el segmento hispano criollo de la sociedad. Esto se está haciendo, en primer lugar, siguiendo el hilo de las transformaciones de las comunidades y la desestructuración general provocada por el sistema de servicio personal y el escaso interés del estado español sobre estas regiones que no aportaban los recursos que más les interesaban y, en segundo lugar, observando las nuevas estrategias económicas de los europeos a medida que la encomienda deja de ser la única forma de acceso a la mano de obra.

Las mayores novedades de la última década, desde mi punto de vista, se concentran en los estudios sobre el período colonial, considerando simultáneamente las conductas de la población indígena pero también prestando mucha más atención antropológica a los sectores europeos. Mi propio trabajo sobre la gesta del falso inca Pedro Bohorques que incursionó en los andes peruanos buscando el Paytiti y luego desembarcó en los valles Calchaquíes erigiéndose en líder de las rebeliones indígenas, indica que la imbricación de las dos sociedades no se efectuó solamente mediante mecanismos de dominación y mutua exclusión, sino que la dependencia y los roles jugados por actores menos eminentes de la sociedad europea comienzan a ser considerados como agentes de los procesos sociales. En nada de esto son ajenas las influencia de autores como Clifford Geertz o Anthony Giddens que apuntan a considerar el dinamismo implícito en todos los procesos de constante construcción y reconstrucción social, o las microhistorias de Carlo Ginzburg o Giovanni Levi. En esta línea tenemos

la obra de Bernard Lavallé quien también ha escrito un libro sumamente sugerente donde el foco está puesto en personajes individuales en torno a los cuales se construye una historia mucho más abarcativa. A estos ejemplos podemos sumarle los estudios cada vez más frecuentes sobre la élite española (ver el libro de Varón Gabai sobre los Pizarro, o un reciente trabajo de Murra). Los estudios sobre redes de parentesco y de intereses económicos han sido desarrollados, por ejemplo, por Ana María Presta para el caso charqueño temprano, o por Roxana Boixadós para la provincia de la Rioja en Argentina, esta última aplicando en parte la teoría antropológica del parentesco, aunque considerando las normas europeas, para entender los conflictos y alianzas intra y entre familias y grupos.

Lavallé también ha abierto campos en el estudio de las comunidades religiosas vistas desde adentro y de sus conflictos de poder. El debate instaurado por Gabriela Ramos sobre el Taqui Onkoy es otro ejemplo de que el foco de los estudios religiosos, sin abandonar los problemas de la evangelización (ver la compilación reciente sobre las misiones franciscanas de Erick Langer y Robert Jackson) y la persecución de idolatrías, incluyen también las manipulaciones de los agentes de la Iglesia para construir espacios de poder. Entre nosotros Mónica Adrián está realizando una investigación sobre la participación de los curas doctrineros en las rebeliones del siglo XVIII, que por otra parte la condujo a visualizar otros tipos de problemas. Por ejemplo la manipulación de la jurisdicción de las doctrinas en relación con repartimientos, corregimientos y control vertical de recursos y doble residencia, con el objetivo de aumentar las rentas de las parroquias y la cantidad de los servicios a los que eran obligados los indígenas. También estamos iniciando investigaciones sobre las modalidades de inserción de los jesuitas en las sociedades de provincia y los conflictos y facciones que suscitan (tesis en preparación de Lía Quarleri).

Por otra parte se observa un mayor interés por los períodos más tardíos. Los siglos XVIII y XIX están siendo abordados por más autores y con temáticas más diversificadas. En este caso no realizaré comentarios sobre los trabajos acerca del siglo XIX ya que estoy poco familiarizada con esa temática. Para el siglo XVIII, entonces, es necesario destacar que se observa un renovado interés por las rebeliones en el Alto Perú (ver los nuevos libros de Scarlett O´Phelan Godoy) o los Catari (ver Del Valle de Siles o Sergio Serulnikov). Pero existieron otras formas de violencia o de intervención en estos movimientos, menos visibles tal vez, pero donde ya no se enfocan exclusivamente los personajes de la primera línea social o líderes destacados, como puede observarse en algunas compilaciones de artículos, por ejemplo las de Henrique Urbano y de Steve Stern.

Las investigaciones sobre temas simbólicos que responden en muchos casos a la influencia de Teresa Gisbert o de Tom Zuidema, también han proliferado desde la nueva perspectiva colonial. Se incluyen en esto



trabajos sobre rituales y comportamientos sociales tanto coloniales como republicanos. Entre los primeros se deben considerar los simbolismos en escudos, pinturas o signos de estatus (ver los trabajos de Silvia Arze y Ximena Medinaceli). Entre nosotros hay un trabajo en curso de Cora Bunster. También las fiestas oficiales o religiosas cargadas de sentido social y simbólico que generalmente han sido abordadas en contextos contemporáneos por los antropólogos, son analizados ahora en el marco de lo colonial desde la misma perspectiva. Uno de nuestros estudiantes, Pablo Ortemberg, está realizando su tesis de Licenciatura sobre este tema y disponemos de un interesante análisis realizado por Luis Millones que aportan buenas puntas metodológicas. Por cierto el abordaje de la mitología, incluso con la colaboración de los psicoanalistas peruanos también se inscribe en este juego de vincular lo simbólico con lo individual y con las representaciones colectivas, en los que han tenido activa participación María Rotworowski, Luis Millones y un grupo de psicoanalistas (ver Max Hernández *et al.*).

En suma, se ha producido un encadenamiento sucesivo de nuevas perspectivas de investigación. Los cambios se observan en el desplazamiento del estudio funcionalista de la comunidad, más bien estático, al dinamismo que otorga el concepto de que no existen épocas estables y épocas de crisis, aunque haya mayores componentes de una y otra en determinados momentos, y que por lo tanto la crisis es vivida como permanente, en el cual intervienen determinados individuos como agentes activos del devenir social. Y que estos agentes, además, no se reducen a las grandes autoridades, reyes o héroes sino que incluyen todo rango de personas, e identidades étnicas. Estos constituyen a mi juicio los mayores logros de nuestra época. Al mismo tiempo hay voces que acertadamente cuestionan el concepto de *lo andino* como tan exclusivo y excluyente y que en definitiva escapaba a todo intento de comparación o de integración en estudios teóricos más abarcativos. Creo que es necesario romper ese aislamiento que se observa en las pocas menciones que suelen encontrarse en los estudios sobre el estado acerca de las modalidades de expansión del Tawantinsuyu, por ejemplo, a pesar de haber sido uno de los estados precapitalistas más acabados; o incorporar nuestros procesos de integración colonial y las conductas coloniales en general con la de otras colonizaciones del planeta.

En rigor de verdad me falta hacer una última observación: en muchos casos los autores están cuidando mucho más su discurso, y ya no desdeñan tomar como modelo de su relato algo de la buena literatura. Decía Roger Bastide que la Literatura otorga a la Historia la ambigüedad de la realidad, frase a la cual suscribo vivamente.

Ana María Lorandi

NOTAS

1. De ninguna manera la bibliografía que acompaña este trabajo pretende ser exhaustiva. Son ejemplos seleccionados en base al material disponible. Pueden existir omisiones debidas a dificultades de acceso a bibliografía extranjera.

BIBLIOGRAFÍA

ADRIÁN, Mónica
1997 "El espacio sagrado y el ejercicio del Poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII". **Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia**. pp. 239-253. Sucre.

ARZE, Silvia y MEDINACELI, Ximena
1991 **Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviri, malkus de Charcas.** La Paz: HISBOL.

BARRAGÁN, Rosana
1994 **¿Indios de arco y flecha?** Sucre: ASUR.

BAUER, Brian
1992 **The Developnent of the Inca State.** Austin. University of Texas Press.

BOIXADÓS, Roxana
1997 "Herencia, descendencia y patrimonio en La Rioja colonial". **Andes** 8. pp. 199-224. Universidad Nacional de Salta. Salta: CEPIHA.

BUNSTER, Cora
1996 "Los mitmaqkuna en la frontera septentrional del Tawantinsuyu". **Población y Sociedad** 4. pp. 3-30. Fundación Yocavil. Tucumán.

D´ALTROY, Terence
1992 **Provincial Power in the Inka Empire.** Smithsonian Insttitution. Washington D.C.

D´ALTROY, Terence; WILLIAMS, Verónica y BAUER, Brian
1998 "Inka Expansionism: a Comparation of radiocarbon and Historial Dates". **American Antiquity.** (en prensa)

D´ALTROY, Terence; LORANDI, Ana M. y WILLIAMS, Verónica
1998 «The Inka Occupation of the South Lands.» En: R. Matos editor. **Variability in the Expressions of Inka Power.** Dumbarton Oaks Foundation. (en prensa). Washington D.C

DEL RÍO, Mercedes
1996 **"Relaciones interétnicas y control de recursos entre los aymaras del macizo de Charcas. Los Soras del Repartimiento de Paria: estrategias de acceso a tierras. Siglos XVI-XVII"**. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.



DEL VALLE DE SILES, Eugenia
1990 **Historia de la rebelión de Tupac Catari 1781-1782.** La Paz: Editorial Don Bosco.

FARRINGTON, Ian
1995 "The mummy, palace and estate of Inka Huayna Capac at Quispeguanca. **Tawantinsuyu** 1. pp. 55-65. Cambrera, Australia.

GISBERT, Teresa
1992 "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina". **500 años de Mestizaje en los Andes. Senri Ethnological Studies.** Editado por Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones. National Museum of Ethnology. Osaka, Japón. Reeditado en Lima, Perú: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

GLAVE, Luis Miguel
1992 **Vida, símbolos y batallas.** Lima: Fondo de Cultura Económica.

HERNÁNDEZ, Max *et al.*
1987 **Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino.** Lima: Psicoanalíticas Imago S.R.L.

JULIEN, Catherin
1993 "Finding a Fit: Archaeology and Ethnohistory of the Incas". En: M. Malpass, editor. **Provincial Inca: archaeological and Etnohistorical Assesments of the Impact of the Inca State.** University of Iowa Press. Iowa City.

LAMANA, Gonzalo
1997 "Estructura y acontecimiento, identidad y dominación. Los Incas en el Cusco del siglo XVI". **Histórica** 21, (2) pp. 235-259. Lima: PUCP.

LANGER, Eric y JACKSON, Robert H.
1995 **The New Latin American Mission History.** University of Nebraska Press. Nebraska.

LARSON, Brooke
1992 **Colonialismo y Transformación Agraria en Bolivia.** CERES/ La Paz: HISBOL-CERES.

LAVALLÉ, Bernard
1988 **El mercader y el marqués. Las luchas de poder en el Cuzco (1700-1730).** Lima: Fondo Editorial. Banco Central de Reserva del Perú

LORANDI, Ana María
1992 «Mestizaje interétnico en el Noroeste argentino». En Tamoeda, H. y Luis Millones, **500 Años de Mestizaje en los Andes. Senri Ethnological Studies** 33. pp. 133-167. Osaka, National Museum of Ethnology. Japan. Reeditado en Lima, Perú. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

LORANDI, Ana María y DEL RÍO Mercedes
1992 **La Etnohistoria. Etnogénesis y Transformaciones sociales andinas.** Buenos Aires: CEAL.

LORANDI, Ana María
1997 **De Quimeras, Utopías y Rebeliones. La gesta del Inca Pedro Bohorques.** Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1997 **Tucumán Colonial y Charcas.** Buenos Aires: Edición de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

LORANDI, Ana María y RODRÍGUEZ, Lorena
1998 "Yanas y mitimaes. Alteraciones en el mapa étnico andino". En: N. Wachtel. A.M.Lorandi y C. Salazar editores. **Homenaje a John Murra.** (en preparación).

MACCORMACK, Sabine
1991 **Religión in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru.** Princeton: Princeton University Press. New Jersey.

MILLONES, Luis
1993 "Representando el pasado: desfiles y disfraces en los Andes". En Tamoeda, H. y Millones, Luis. **El Mundo Ceremonial Andino.** Senri Ethnological Studies. 37. pp. 275-278. Osaka National Museum of Ethnology

MURRA, John
1991 "Nos hazen mucha ventaja". The earley european perception of Andean achievement. En: Andrien, K. y R. Adorno. **Transatlantic Encounter. Europeans and Andeans in the sixteenth century.** Berkeley. Los Angeles. Oxford: University of California Press.

O´PHELAN GODOY, Scarlett
1995 **La gran rebelión en los Andes. De Tupac Amaru a Túpac Catari.** Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

PÄRSSINEN, Martti
1992 **Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization.** Helsinki: Societas Historica Finlandiae.

PEASE, Franklin
1992 **Curacas, reciprocidad y riqueza.** Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PRESTA, Ana María
1996 "Encomienda, familia y redes en Charcas Colonial: Los Almendras. 1540-1600. **Memoria Americana**. 5. pp. 9-32. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
1997 «Encomienda, family, and business in colonial Charcas (modern Bolivia).» **The encomenderos of La Plata, 1550-1600.** Ph. Dissertation. The Ohio State University.
1997 "Detrás de la mejor dote, una encomienda. Hijas y viudas de la primera generación de encomenderos en el mercado matrimonial de Charcas, 1534-1548". **Andes** 8. pp. 27-46. Universidad Nacional de Salta. Salta.
1997 "Encomienda, familia y resdes en Charcas colonial: los almendras 1540-1600". **Revista de Indias**, LVII (209): 21-53. Madrid.



RAMÍREZ, Susan
1997 **The world upside down. Cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru.** Stanford: Stanford Univesity Press.

RAMOS, Gabriela y URBANO, Henrique
1993 **Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVII.** Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

SALOMON, Frank
1991 "Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochiri de Gerald Taylor". **Revista Andina** 9 (2): 463-483. Centro Bartolomé de Las Casas.Cusco.
1992 "Nightmare victory. The meanings of conversion among peruvian indians (Huarochiri 1608)". **Lecture Series. Working Papers** N° 7. Maryland: University of Maryland at College Park.

SALOMON, Frank y URIOSTE, Jorge
1991 **The Huarochiri manuscript. A testament of ancient and colonial andean religion.** Austin: University of Texas Press..

SERULNIKOV, Sergio
1994 "Su verdad y su justicia". **Tomás Katari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780.** Cuadernos del Instituto Ravignani. 6. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

STERN, Steve (compilador)
1990 **Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

URBANO, Henrique (compilador)
1991 **Poder y violencia en los Andes.** Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

URTON, Gary
1990 **The History of a Myth. Pacaritambo and the Origine of the Inkas.** Austin: University of Texas Press.

VARÓN GABAI, Rafael
1996 **La Ilusión del Poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

WACHTEL, Nathan
1990 **Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XXe - XVIe siècle. Esssai d´histoire régressive.** París: Gallimard.

ZUIDEMA, Tom
1992 «El encuentro de los calendarios andino y español». En: Bonilla, H. comp. **Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena en las Américas.** Bogotá: Tercer Mundo.

LA HISTORIOGRAFÍA Y EL PERÚ DEL SIGLO XIX

Víctor Peralta

INTRODUCCIÓN

En poco más de una década el siglo XIX ha dejado de ser un período temporal casi desconocido para convertirse en un laboratorio ideal para explorar nuevos temas y experimentar con novedosos enfoques metodológicos. A pesar de ello, aún las fronteras para abordar esta centuria siguen concentrados entre dos conflictos bélicos, es decir, que se abren con la victoria independentista de 1821 y se cierran con las consecuencias sociales derivadas de la derrota en la guerra del Pacífico de 1879. Poco a poco, sin embargo, algunos estudios vienen demostrando que es necesario desbordar este marco cronológico, si es que se desea dar un contexto más certero a muchos problemas. Esta empresa que ya empieza a manifestarse dentro de la historiografía, obligará pronto a relativizar la visión del siglo XIX como una simple historia de la república, como un recuento de los sucesos que ocurrieron en Lima o como un exclusivo seguimiento de las vicisitudes por las que atravesó el Estado republicano en su proceso de constitución.

El estado de la cuestión que a continuación se presenta, se ajusta a dos características que es necesario justificar. En primer lugar, se toma en consideración la producción historiográfica tanto escrita dentro como fuera del país, al considerarse que ambas han aportado importantes líneas de reflexión para la comprensión de esta centuria tanto en su dimensión

Víctor Peralta. Historiador peruano, vive en Madrid.



espacial como temporal. En segundo lugar, se limita el recuento cronológico fundamentalmente a los últimos diez años, vale decir a la producción comprendida entre 1985 y 1995, por considerarse que este corte cronológico da una muestra adecuada de las nuevas tendencias interpretativas que vienen surgiendo en el campo historiográfico. Tendencias hacia las cuales con seguridad se encaminará el historiador que inicie el próximo milenio. Con esto último, no se pretende desconocer el impacto que ha tenido la «nueva historia», básicamente representada por la generación de historiadores surgida en los años setenta. Por el contrario, muchos de sus aportes y discusiones tributarios de las teorías de la dependencia o marxista, siguen teniendo vigencia aunque otros hayan sido ya superados. Pero, sobre todo, aqui interesa destacar que, al lado de esta historia no tradicional, han comenzado a sobresalir otro tipo de reflexiones no vinculados necesariamente al ambiente de reflexión historiográfica que surgió hace veinte años. Esta tercera vía interpretativa, en si misma nada homogénea en términos académicos y de formación, ideológicamente dispar y ni siquiera identificable en tanto generación ha irrumpido en el ambiente académico peruano con fuerza. Por todas estas razones se considera necesario darle una ubicación en este balance historiográfico.

1. LA TRANSICIÓN DE LA COLONIA A LA REPÚBLICA (1800-1850)

Continúa vigente el debate historiográfico iniciado en 1971 por una afirmación de Heraclio Bonilla en el sentido de que este logro fue exclusivamente obra de la intervención de los ejércitos extranjeros. Esta afirmación fue cuestionada al comenzar los años ochenta por Scarlett O'Phelan, quien retrucó que la «independencia concedida» era un mito, ya que ignoraba la existencia de los proyectos políticos indios, criollos y mestizos alternativos al orden hispano por lo menos desde fines del siglo XVIII. La edición en 1986 de una antología sobre la independencia preparada por Alberto Flores Galindo, terció en la discusión, reforzando aún más los argumentos de Scarlett O'Phelan[1].

Sin embargo, los actuales avances en el conocimiento sobre la etapa inicial de la república no deben su impulso necesariamente a la discusión entre Heraclio Bonilla y Scarlett O'Phelan sino, más bien, a la publicación del innovador estudio de Alberto Flores Galindo sobre la aristocracia y la plebe limeña entre 1760 y 1830[2]. Con esta obra, Flores Galindo introdujo nuevos enfoques y problemas para el análisis tanto social como cultural de este proceso de tránsito político y social en la historia peruana. Su intento de perfilar el rostro de la plebe concentrándose en el estudio de los esclavos negros, de los bandoleros, de los indios urbanos o de los artesanos, humanizó una coyuntura hasta entonces sólo vista como un

hecho económico por las teorías dependentista y marxista. *Aristocracia y Plebe* no sólo cerró una época sino que abrió un nueva era para el desarrollo de la historia cultural, al incorporarse a la discusión, por ejemplo, la noción foucaultiana de «sociedad carcelaria» o el tema del racismo encubierto de la sociedad peruana. Este último problema sería desarrollado con más amplitud por el propio autor en un capitulo incorporado a la tercera edición de *Buscando un Inca* bajo el título de «república sin ciudadanos»[3].

Confirmando el sendero teórico abierto por Alberto Flores Galindo, Carlos Aguirre y Charles Walker compilaron una serie de estudios acerca de la criminalidad y la violencia en el Perú del siglo XIX realizados por distintos autores[4]. La atención brindada en gran parte de esta compilación a especificar el contenido de protesta social conllevado por los numerosos actos de bandolerismo, cimarronaje y bandidaje practicado por la plebe, dieron mayor relevancia al problema de la discriminación étnica como un eje de discusión central en el abordaje del conflicto social dentro de la sociedad peruana.

En cuanto a los tres actores sociales -los esclavos negros, los artesanos y los indios urbanos- propuestos como agenda de estudio por Flores Galindo, los historiadores han privilegiado al primero de los nombrados. Al respecto, el reciente estudio de Carlos Aguirre sobre el rol activo jugado por los esclavos negros en la abolición de la esclavitud, apunta a destacar ciertos logros por parte de la plebe como producto de su actitud contestataria a los poderes estatal y aristocrático[5]. Christine Hünefeldt en su estudio sobre la esclavitud de las mujeres negras ha añadido otra variante a esta resistencia, que éstas se valieron de las divisiones en el interior de la aristocracia limeña y del apoyo de la Iglesia para preservar sus lazos culturales y sobre todo familiares[6]. Peter Blanchard completa la trilogía de autores que se han adentrado a indagar el comportamiento de la colectividad de esclavos negros, pero sólo hasta el momento en que el Estado declaró abolida la esclavitud en 1854[7]. Por otro lado, Paul Gootenberg y Francisco Quiroz para el caso limeño y Thomas Kruggeler para el Cusco han respondido al reto de la necesidad de reconstruir el mundo artesanal de los inicios de la república[8]. Mientras Paul Gootenberg se ha ocupado en destacar el temprano nacionalismo anti-liberal de los artesanos, Francisco Quiroz ha puesto el énfasis en resaltar el profundo carácter anti-gremialista expresado por este sector plebeyo en Lima. A diferencia del creciente interés historiográfico cobrado por los esclavos negros y por los artesanos, nadie se ha propuesto el estudio de los indígenas urbanos. Los historiadores han preferido seguir vinculando a este tipo de actores con el mundo campesino, rural y agrario.

Recientemente, Nelson Manrique afirmó que uno de los rasgos distintivos de la historiografía del siglo XIX había sido reconocer el protagonismo del campesinado indígena[9]. En efecto, el estudio de la



sociedad indígena durante la fase inicial de la república se viene realizando desde diversos entradas tales como la demografía, el tributo indígena, la formación del mercado laboral, la participación en la economía regional y la movilización política. Desde la perspectiva demográfica la novedad ha sido incorporar al tradicional análisis cuantitativo la problemática de la etnicidad. Paul Gootenberg ha estudiado la evolución en el siglo XIX de esta doble vinculación a nivel de todo el país, fundamentalmente usando los censos y padrones de la época, en tanto que Luis Miguel Glave ha hecho lo mismo para el caso específico de los Canas en el Cusco[10].

El acercamiento al mundo indígena a partir del análisis del tributo o contribución republicana ha generado múltiples trabajos regionalmente más variados y con innovadores matices temáticos. Víctor Peralta ha realizado el análisis del tributo indígena en el Cusco republicano, vinculando su restablecimiento, evolución y crisis al conflicto permanente entablado entre una naciente burocracia estatal de tipo paternalista, una elite regional agraria decadente y unas comunidades indígenas pactistas fortalecidas[11]. Por su parte, Carlos Contreras, Christine Hünefeldt y Heraclio Bonilla han relacionado la evolución del cobro del tributo indígena que han estudiado en Huancayo, Puno y Ayacucho, respectivamente, con las interacciones y discordias surgidas entre los agentes estatales y las autoridades étnicas, en un esfuerzo por probar la subsistencia del pacto de reciprocidad entre el Estado y los indígenas por lo menos hasta 1854 cuando el tributo fue abolido[12]. Esta relación se completa con el estudio que María Isabel Remy hizo sobre la contribución de castas en el Cusco, una capitación que el Estado quiso cobrar a los mestizos y los indígenas que vivían en la capital cusqueña[13]. En general, de todos estos trabajos se podía desprender que la suerte de la comunidad indígena en las primeras décadas del siglo XIX había sido muy distinta a la imagen que de ella se tenía algunas décadas atrás. La versión tradicional que veía a las haciendas expandiéndose vorazmente sobre las indefensas comunidades indígenas ha comenzado a ser desmentida y relativizada para el caso de la sierra central y el sur andino, respectivamente[14].

En cuanto a la discusión del campesino indígena a través de su incorporación al mercado laboral, el interés ha sido puesto en averiguar en qué medida su integración en los centros mineros pudo acelerar el proceso de pérdida de identidad con su condición de origen. Carlos Contreras y José Deustua han coincidido en que los indígenas no perdieron su condición de campesinos ni su filiación étnica por participar de modo temporal en mercados laborales ajenos a su condición de origen tanto en las sierras central y norte del país[15]. En lo que respecta a la participación indígena en los circuitos mercantiles regionales, Nelson Manrique y José Deustua han hecho el seguimiento de este tipo de integración en la sierra central, dominada por un circuito a la vez minero y ganadero, y donde la intervención indígena se hace más intenso en el sector del arrieraje[16].

Por último, en cuanto a la temática de la movilización política de los indígenas la próxima publicación de las tesis doctorales de Cecilia Mendez, Charles Walker y Mark Thurner contribuirán a revalorar este tipo de aproximación analítica. Los avances que estos tres historiadores han publicado vienen desmitificando la supuesta inacción política de los campesinos indígenas en los inicios de la república. Mientras Cecilia Mendez se ha concentrado en el estudio de la actitud regalista expresada por los indios iquichanos en Ayacucho en los años inmediatamente posteriores a la independencia, Charles Walker ha realizado un innovador estudio sobre el soporte indígena al caudillismo del general Agustín Gamarra en el Cusco[17]. Por su parte, Mark Thurner ha estudiado el comportamiento político de las comunidades indígenas en la sierra norte del país, concretamente en Huaraz[18]. Es de desear que trabajos similares sobre la participación política de los indígenas se expandan hacia el norte y la sierra central, espacios ambos cuyos estudios continuan siendo los menos privilegiados por la historia social y política reciente.

2. EL TRIUNFO DE LA MODERNIZACIÓN TRADICIONALISTA (1850-1879)

Las interpretaciones marxistas-dependentistas de ciertos historiadores en los años setenta daban una visión bastante simple de la evolución de la república durante el siglo XIX. En vista de la inserción periférica del país al mercado internacional y del predominio de la herencia económica colonial, era explicable la inexistencia de una burguesía con capacidad de construir la nación y, por consiguiente, de integrar a la sociedad peruana en torno a un Estado nacional. La visión dependentista de la república inicial experimentó una revisión crítica en la década de los ochenta y ha sido radicalmente cuestionada por la historiografía de los años noventa.

Paul Gootenberg introdujo en los años ochenta la primera visión crítica de la interpretación dependentista. Gootenberg probó la existencia y la fuerte intervención económica de unas heterogéneas élites nacionalistas que impidieron, al menos durante las tres primeras décadas de la república, el asentamiento del «imperialismo del libre comercio»[19]. Entre las corporaciones que destacaron por su proteccionismo económico estuvieron además de las clases agrarias de la costa norte del país y de los comerciantes limeños, actuando en alianza con los comerciantes chilenos, los artesanos. Este tipo de reacción en Lima ha servido para que Gootenberg, en un artículo posterior, intentara generalizarla al conjunto de las luchas regionales e, incluso, a las propias contiendas entre los caudillos. Según este planteamiento es posible identificar un enfrentamiento regional y caudillista entre el norte y el sur del país, el primero adherido a los intereses limeños y el segundo fiel a la generación de librecambistas asentados en



Arequipa[20]. La revisión crítica de la interpretación dependentista emprendida por Gootenberg ha cuestionado, más recientemente, hasta la visión de los liberales vinculados a la era del guano como propia de una burguesía no nacionalista. Para Gootenberg, por el contrario, los liberales si bien fueron partidarios de la intervención en el mercado internacional, también incorporaron en sus planes medidas «populistas» en su afán de condicionar una protección económica más eficiente[21]. Con esta misma idea rectificadora, Carmen McEvoy ha propuesto ver al partido civilista de Manuel Pardo como una genuina élite política con proyecto nacional[22].

En el Perú, fue Alfonso Quiroz a través de su estudio sobre la consolidación de la deuda interna en 1851, quien continuó la empresa de transformar la imagen de la clase dominante peruana perfilada por los dependentistas[23]. Según el estudio de Quiroz ni los «consolidados» devinieron en la burguesía liberal de la época y menos las rentas del guano sirvieron para llevar al poder a este grupo social. De otro lado, el afán por escribir la otra cara de la era del guano, es decir, la de los sectores no vinculados a la élite económica guanera llevó a otros historiadores a interesarse por las condiciones sociales de los trabajadores de las islas guaneras o de los esclavos asiáticos[24]. Pero no obstante estos estudios, en cierto sentido obsesionados por las implicaciones económicas de la época del guano y por los agentes vinculados a ella, la historigrafía reciente ha preferido transitar también por otro tipo de temas, tales como la estructura jurídica, las luchas caudillistas, la contienda electoral o la cultura artística.

Cuando en 1980, Fernando de Trazegnies publicó su libro sobre la idea del derecho en el Perú republicano, éste pasó en un principio desapercibido entre los historiadores. Doce años después, al publicarse la segunda edición de esta obra, el concepto sobre la modernización tradicionalista contenido en él se ha convertido en un eje de reflexión fundamental para comprender el funcionamiento del Estado, el comportamiento de la élite criolla y la evolución del conjunto de la sociedad peruana durante la segunda mitad del siglo XIX. El concepto de Trazegnies resurgió en el contexto de la introducción del debate sobre la modernidad, que llevó a una tensa e intensa discusión entre sociólogos e historiadores sobre su aplicabilidad en los Andes[25]. Bajo la idea de modernización tradicionalista, Trazegnies intentó dar cuenta de ese proceso modernizador gestado por las propias élites criollas, para quienes lo más importante era que las transformaciones dentro del armazón institucional no pusieran en peligro su carácter dominante como clase[26]. En otras palabras, se trataba de realizar las innovaciones necesarias para que al final nada cambiara dentro de la estructura social.

La posibilidad de explicar la racionalidad de la élite criolla y del Estado republicano en función de la propuesta argumentativa de Trazegnies se ha convertido en el hilo conductor de varios trabajos, no sólo en el campo

de la historia del derecho sino incluso en el de la historia social y política. La historia del derecho en el siglo XIX se ha vuelto gracias a este enfoque si se quiere más histórica y menos institucional. Un ejemplo de ello es la biografía del jurista Toribio Pacheco realizada por Carlos Augusto Ramos, donde se demuestra que a pesar que Pacheco introdujo la modernidad legal en el Perú, él mismo no pudo desembarazarse de las concepciones propias del iusnaturalismo tradicional del régimen colonial[27]. El estudio sobre la criminalidad y las reformas penales del siglo XIX de Carlos Aguirre apunta también a confirmar la aseveración de Trazegnies sobre las modernizaciones que evaden el cambio social[28]. Apoyada en la discusión generada por la «modernización tradicionalista», Cecilia Mendez realizó una novedosa interpretación sobre el nacionalismo criollo del siglo XIX. Según Mendez, en su afán de no perder la jerarquía y privilegios derivados de la estructura social colonial, los criollos construyeron un nacionalismo moderno, es decir idearon una «comunidad imaginada» peruana, adoptando la rétorica del incaismo, discurso que no tuvo problemas en refrendar la marginación real de los indígenas de la idea de nación[29]. También Pilar García Jordan ha discutido el conflicto entre tradición y modernidad en su reciente estudio sobre la evolución del catolicismo peruano durante todo el siglo XIX[30]. Por último, un audaz y solitario trabajo que combina el psicoanálisis y la historia ha querido perfilar la evolución de la conciencia colectiva limeña en el marco del triunfo de la modernización tradicionalista[31].

El análisis del Estado republicano del ochocientos se ha desmarcado definitivamente de las interpretaciones de los años setenta. Debido a los recientes avances en las historias regional, económica y social, ya reseñados con anterioridad, comienza a surgir la visión de un Estado políticamente más activo y modernizador aunque atado a un tradicionalismo de tipo antiguo. Pero, con alguna solitaria excepción[32], los historiadores no se atreven aún a realizar una descripción global de la evolución estatal, enfoque este que fue el preferido de la historiografía dependentista. En ese mismo sentido, la reciente tesis doctoral de Carmen McEvoy sobre la evolución de la idea republicana intenta probar que, mas o menos en 1850, ya había sido reconstruido el armazón del Estado patrimonial que definió el rumbo de la sociedad peruana en el resto del siglo[33]. Superando largamente la visión global, han seguido predominando los análisis concentrados en aclarar la actuación de los militares, diplomáticos, políticos y literatos peruanos en el contexto de las luchas caudillistas[34]. Dentro de esta última tendencia cabe también destacar el análisis emprendido por Efrain Kristal sobre el indigenismo temprano del siglo XIX y su influencia en los proyectos estatales, tanto como de la élite serrana del poder, que se idearon para asumir el paternalismo sobre el indio[35].



El estudio de las contiendas electorales durante el siglo XIX comienza a convertirse en un eje fundamental de reflexión como punto de entrada al análisis de la participación de la sociedad civil peruana en la formación de la ciudadanía política. Como las elecciones populares fueron introducidas por las Cortes de Cadiz en 1812, habrá que remontarse hasta esta época para perfilar en el futuro una indispensable historia del sufragio republicano. Víctor Peralta ha analizado para el Cusco de principios del siglo XIX, estas elecciones y el impacto del liberalismo constitucional en la participación criolla y mestiza[36]. Ya para el rumbo del sufragio durante la república, se cuentan con varios artículos referidos al fenómeno de la participación civil en las campañas electorales de 1844-45, 1850-51 y 1871-72[37]. La formación de las asociaciones cívicas y políticas específicamente constituidas para estas contiendas electorales pero también auspiciadas en períodos de no agitación política, comienzan a ser abordadas por Carlos Forment[38].

Por último, el tema de la cultura artística republicana del siglo XIX se ha convertido en un novedoso e indispensable asunto referencial para el conjunto de los historiadores. El ensayo de Natalia Majluf sobre el impacto de la escultura pública en la tranformación disciplinaria del espacio público limeño y la breve historia social de la obra pictórica de Francisco Laso realizada por Gustavo Buntinx, son dos muestras de la colaboración más estrecha que deberá surgir pronto entre el historiador social y el historiador del arte[39]. En este contexto, el estudio de la música comienza a ser igualmente importante como eje referencial para el estudio del conflicto social en el Perú post-independiente[40]. Para terminar, la historia de la mujer se añade a esta reciente tendencia de explorar nuevos temas para una comprensión más integral del conflicto entre la aristocracia y los sectores plebeyos[41].

3. LA GUERRA DEL PACÍFICO Y LA CUESTIÓN NACIONAL (1879-1895)

El estudio de los últimos treinta años del siglo XIX sigue siendo dominado por el espectro de la Guerra del Pacífico. Los historiadores introdujeron en los años setenta el debate sobre la nación y el nacionalismo en relación con la actitud asumida por los diferentes grupos sociales frente al conflicto bélico que enfrentó a Perú y Bolivia contra Chile en 1879. La postura más polémica fue expresada por Heraclio Bonilla al resaltar la carencia de un sentimiento de identidad por parte del conjunto de la sociedad peruana con el Estado debido a la inexistencia de nacionalismo. De esta actitud no se habrían librado ni la burguesía ni las propias clases populares. Si los campesinos indígenas de la sierra central se movilizaron en torno a la resistencia, no lo hicieron porque interiorizaran un nacionalismo consciente sino debido a que la guerra fracturó las

solidaridades étnicas[42]. No bien comenzó la década de los ochenta, Nelson Manrique y Florencia Mallon, oponiéndose a la opinión de Bonilla, resaltaron la existencia de una actitud nacionalista en los campesinos indígenas de la sierra central en dos obras que, de paso, enmarcaron la discusión del nacionalismo dentro de la dinámica adquirida por la etnicidad en los Andes[43]. Nelson Manrique intentó dar un relieve social a este condicionamiento explicando que la fortaleza adquirida por las comunidades de la sierra central frente a la hacienda se debía a la activación del nacionalismo, mientras que su ausencia en el sur andino explicaba el avance del gamonalismo y el despojo de tierras que los hacendados practicaron sobre las comunidades a fines del siglo XIX[44].

El debate sobre el nacionalismo indígena ha vuelto a ser reabierto con ocasión de la aparición del libro de Florencia Mallon sobre la participación política de los campesinos en la edificación del Estado y de la nación en México y Perú[45]. Mallon insiste en el rol protagónico de los indígenas en la construcción de la nación pero esta vez incorporando a la discusión que los indígenas también moldearon una suerte de ciudadanía popular, es decir, una representación política alternativa a la ciudadanía de tipo occidental. Mallon ha complejizado su análisis sobre el nacionalismo indígena en Junín, introduciendo el factor género, discutiendo la pertinencia de seguir abordando el problema en términos étnicos y, por último, llevando la polémica a una discusión con la utopía andina. A pesar del cuidadoso estudio de micro-historia realizado por Florencia Mallon, la polémica sobre la existencia de nacionalismo entre los indígenas no ha concluido, tal como lo afirman quienes discutieron un capítulo de esta obra en una publicación peruana[46].

Pero los últimos años del siglo XIX también merecieron un análisis desde los terrenos de la historia económica. Alfonso Quiroz aclara una época oscura para este tipo de enfoque con su investigación acerca de la evolución de las finanzas y de las actividades bancarias en el Perú finisecular[47]. En esa misma línea, Felipe Portocarrero ha discutido brevemente el surgimiento del imperio financiero de la familia Prado durante la república aristocrática[48]. Otro importante aporte de la historia económica a la comprensión de este período ha sido la esperada salida del libro de Nils Jacobsen sobre el altiplano puneño, obra en la que el análisis está concentrado en el impacto regional que tuvo el boom exportador de las lanas entre 1855 y 1930[49]. En el terreno de la historia social destaca la aparición del estudio de Lewis Taylor sobre el bandolero Eleodoro Benel y sus vínculos con los hacendados de Cajamarca a fines de siglo[50]. Para una historia social de la costa norte finisecular se cuenta con el breve artículo de Rory Miller sobre la influencia política adquirida por la familia Aspillaga tanto en el departamento de Lambayeque como en Lima[51]. Por su parte, en el terreno de la historia de los movimientos sociales, destacaron dos estudios dedicados a analizar el levantamiento de Atusparia



en Ancash en 1885[52]. En Lima, Luis Tejada realizó una reinterpretación de la evolución del anarco-sindicalismo a través de las actividades políticas de los obreros del pan[53].

En contraste con estos progresos de la historia económica y social, los estudios de historia política para esta coyuntura han brillado por su ausencia. La formación de la *república aristocrática* tal como fuera estudiada primero por Jorge Basadre en la *Historia de la República* y luego por Alberto Flores Galindo y Manuel Burga en *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática* ya hace más de dos décadas, sigue pendiente de una revisión historiográfica.

CONCLUSIONES

Las aproximaciones cultural, social y política a los problemas vienen convirtiéndose en el enfoque predilecto de la historiografía más reciente sobre el siglo XIX. Estas aumentan en la misma medida en que el análisis dependentista y marxista comienzan a experimentar un agotamiento en su discurso. Con todo, la historiografía de los años setenta todavía aporta importantes reflexiones que contribuyen a aumentar nuestro conocimiento sobre la república inicial.

Todo lo que se ha avanzado en los últimos diez años en materia historiográfica sobre el siglo XIX ha contribuido al descubrimiento de una sociedad atravesada por múltiples problemas, compuesta de numerosos actores y proclive de inspirar siempre nuevos temas. Los historiadores de este período estan demostrando que muchos de los problemas que vive la sociedad peruana de hoy, tales como el racismo, la coerción disciplinaria estatal o el paternalismo por el otro, tuvieron su origen en aquellos momentos cruciales para la constitución de las reglas del juego republicano. Los actores sociales de esta época están asimismo remodelándose y ya no es concebible, por ejemplo, seguir sosteniendo la imagen del indígena, del esclavo negro o del artesano aislados absolutamente de las discusiones nacionales. Por último, el siglo XIX aunque cada vez mejor conocido por los historiadores continúa guardando varios secretos temáticos que de seguro irán revelándose conforme la colaboración entre todas las ramas especializadas de la historia se vaya intensificando.

NOTAS

1. Alberto Flores Galindo (comp.). **Independencia y Revolución, 1780-1840.** Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987.
2. Alberto Flores Galindo. **Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830.** Lima: Mosca Azul Editores, 1984.
3. Alberto Flores Galindo. **Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes.** Lima: Editorial Horizonte, 1988.
4. Carlos Aguirre y Charles Walker , (eds.) **Bandoleros, Abigeos y Montoneros: Criminalidad y Violencia en el Perú, siglos XVIII-XX.** Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990.
5. Carlos Aguirre. **Agentes de su Propia Libertad. Los Esclavos de Lima y la Desintegración de la Esclavitud, 1821-1854.** Lima: Pontificia Universidad Católica, 1993.
6. Christine Hünefeldt. **Paying the Price of Freedom. Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854.** Berkeley: University of California Press, 1994.
7. Peter Blanchard. **Slavery and Abolition in Early Republican Peru.** Delaware: Scholarly Resources, 1992.
8. Paul Gootenberg. «The Social Origins of Protectionism and Free Trade in Nineteenth-Century Lima», **Journal of Latin American Studies**, vol.14, no.2. 1982. Francisco Quiroz. **La Protesta de los Artesanos. Lima-Callao, 1858.** Lima, UNMSM, 1988. Francisco Quiroz. «Gremios y Sociedad», en Julio Luna et.al. **Lima siglo XIX. Historia, Economía, Sociedad.** Lima: La Muralla Ediciones, 1993. Thomas Kruggeler. «El doble desafío: Los artesanos del Cusco ante la crisis regional y la constitución del régimen republicano (1824-1869)», **Allpanchis**, no.38. 1991.
9. Nelson Manrique. «La historiografía peruana sobre el siglo XIX», **Revista Andina, no.17.** Cusco, 1991.
10. Paul Gootenberg. «Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions», **Latin American Research Review**, vol.26, no.3. 1991. Luis Miguel Glave. **Demografía y Conflicto Social. Historia de las Comunidades Indígenas en los Andes del Sur.** Lima: IEP, 1988.
11. Víctor Peralta. **En Pos del Tributo. Burocracia Estatal, Elite Regional y Comunidades Indígenas en el Cusco Rural (1826-1854).** Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991.
12. Carlos Contreras «Estado republicano y Tributo Indígena en la sierra central en la post-independencia», **Histórica, vol.13, no.1. 1989.** Christine Hünefeldt. «Poder y Contribuciones: Puno, 1825-1845», **Revista Andina**, no.14. 1989. Heraclio Bonilla. **Estado y Tributo Campesino. La Experiencia de Ayacucho.** Lima: IEP, 1989.
13. María Isabel Remy. «La Sociedad local al inicio de la República, Cusco, 1824-1850», **Revista Andina**, no.12. 1988.
14. Nelson Manrique. «La Comunidad Campesina en la Sierra central, siglo XIX», en Alberto Flores Galindo (ed.) **Comunidades Campesinas. Cambios y Permanencias.** Chiclayo: Solidaridad-CONCYTEC, 1987. María Isabel Remy. «Balance de las Investigaciones sobre el Proceso Histórico del Sur Peruano», Jorge de Olarte y Víctor Peralta (eds.) **Las Ciencias Sociales en el Sur del Perú.** Cusco: Editorial Andina, 1991.
15. Carlos Contreras. **Mineros y Campesinos en los Andes. Mercado Laboral y Economía Campesina en la sierra central del siglo XIX.** Lima, IEP, 1987. José Deustua. **La Minería Peruana y la iniciación de la República, 1820-1840.** Lima: IEP, 1986. Carlos Contreras. **Los Mineros y el Rey. Los Andes del Norte: Hualgayoc, 1770-1825.** Lima: IEP, 1995.
16. Nelson Manrique. **Mercado Interno y Región. La Sierra Central, 1820-1930.** Lima: DESCO, 1987. José Deustua. «Routes, Roads and Silver Trade in Cerro de Pasco, 1820-1860: The Internal Market in Nineteenth-Century Peru», **Hispanic American Historical Review**, vol.74, no.1. 1994.
17. Cecilia Mendez. «Los Campesinos, la Independencia y la Iniciación de la República. El caso de los Iquichanos realistas: Ayacucho, 1825-1828», Henrique Urbano (comp.) **Poder y Violencia en los Andes.** Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991. Charles Walker.



«Los Indios en la transición de la Colonia a República: ¿Base Social de la Modernización Política?», Henrique Urbano (comp.) **Tradición y Modernidad en los Andes.** Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1992.
18. Mark Thurner. «'Republicanos' and 'la Comunidad de Peruanos': Unimaginated Political Communities in Postcolonial Andean Peru», **Journal of Latin American Studies**, vol.27, no.2. 1995.
19. Paul Gootenberg. **Between Silver and Guano.** Princeton: Princeton University Press, 1989. Paul Gootenberg. **Tejidos y Harinas, Corazones y Mentes. El Imperialismo Norteamericano del Libre Comercio en el Perú, 1825-1840.** Lima: IEP, 1989.
20. Paul Gootenberg. «North-South: Trade Policy, Regionalism and Caudillismo in Post-Independence Peru», **Journal of Latin American Studies**, vol.23, no.2. 1991.
21. Paul Gootenberg. ***Imagining Development: Economic Ideas in Peru's «Fictious Development» of Guano, 1840-1880.*** Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1993.
22. Carmen McEvoy. **Un Proyecto Nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su Visión del Perú.** Lima: Pontificia Universidad Católica, 1994.
23. Alfonso Quiroz. **La Deuda Defraudada: Consolidación de 1850 y Dominio Económico en el Perú.** Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987.
24. Cecilia Mendez. « La Otra Historia del Guano. Perú 1840-1879», **Revista Andina**, no.10, 1987. Humberto Rodriguez Pastor. **Hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900). Migración, Agricultura, Mentalidad y Explotación.** Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
25. Henrique Urbano (comp.) **Modernidad en los Andes.** Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991. José Ignacio Lopez Soria «Modernidad/Postmodernidad. Horizontes desde la tradición andina», Henrique Urbano (comp.) **Tradición y Modernidad en los Andes.** Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1992.
26. Fernando de Trazegnies. **La Idea del Derecho en el Perú Republicano del siglo XIX.** Lima: Pontificia Universidad Católica, 1992. 2da. Edición.
27. Carlos Augusto Ramos Nuñez. **Toribio Pacheco. Jurista Peruano del siglo XIX.** Lima: Pontificia Universidad Católica, 1993.
28. Carlos Aguirre. **The Penitentiary and the «Modernization» of Penal Justice in Nineteenth-century Peru.** Minnesota: Institute of International Studies, 1992.
29. Cecilia Mendez. **Incas Si, Indios No. Apuntes para el Estudio del Nacionalismo Criollo en el Perú.** Lima: IEP, 1993.
30. Pilar García Jordan. **Iglesia y Poder en el Perú Contemporáneo.** Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1991.
31. Augusto Ruiz Zevallos. **Psiquiatras y Locos. Entre la Modernización contra los Andes y el Nuevo Proyecto de Modernidad. Perú: 1850-1930.** Lima: Pasado y Presente, 1994.
32. Peter Guardino y Charles Walker. «The State, Society, and Politics in Peru and Mexico in the Late Colonial and Early Republican Periods», **Latin American Perspectives**, vol.19, no.2. 1992.
33. Carmen McEvoy. «La Utopía Republicana: ideales y Realidades en la Formación de la Cultura Civica Peruana». Ph.D. thesis, University of California San Diego, 1995.
34. Celia Wu. **Generals and Diplomats. Great Britain and Peru, 1820-1840.** Cambridge: Centre of Latin American Studies, 1991. Oswaldo Holguin Gallo. **Tiempos de Infancia y Bohemia. Ricardo Palma (1833-1860).** Lima: Pontificia Universidad Católica, 1994. Gonzalo Portocarrero. «Conservadurismo, Liberalismo y Democracia en el Perú del siglo XIX», Alberto Adrianzen (ed.) **Pensamiento Político Peruano.** Lima: DESCO, 1987.
35. Efraín Kristal. **Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y Desarrollo del Indigenismo en el Perú, 1848-1930.** Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991.
36. Víctor Peralta. «Elecciones, Constitucionalismo y Revolución en el Cusco en el Cusco, 1809-1815», **Revista de Indias**, no.204, 1995.
37. Víctor Peralta. «El Mito del Ciudadano Armado. La Semana Magna y las Elecciones de 1844 en Lima», ponencia presentada al Encuentro **La Expansión de la Ciudadanía Política en América Latina.** Bogota, 1995. Juan Luis Orrego. «Domingo Elias y el Club Progresista:

Los Civiles y el Poder hacia 1850», **Histórica**, vol.XIV, no.2. 1990. Carmen McEvoy. «Estampillas y Votos: El Rol del Correo Político en una Campaña Electoral Decimonónica», **Histórica**, vol.XVIII, no.1. 1994.

38. Carlos Forment. «The Formation of Civil Society in Peru: Democratic or Carcelary?», ponencia presentada al Encuentro **La Expansión de la Ciudadanía en America Latina.** Bogota, 1995.
39. Natalia Majluf. **Escultura y Espacio Público. Lima, 1850-1879.** Lima: IEP, 1994. Gustavo Buntinx. «Del 'Habitante de las Cordilleras' al 'Indio Alfarero'. Variaciones sobre un tema de Francisco Laso», **Márgenes**, no.10-11, 1993.
40. Juan Carlos Estenssoro. «Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850», Henrique Urbano (comp.) **Tradición y Modernidad en los Andes.** Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1992.
41. Christine Hünefeldt. **Mujeres: Esclavitud, Emociones y Libertad. Lima, 1800-1854.** Lima: IEP, 1988.
42. Heraclio Bonilla. «The Indian Peasantry and 'Peru' during the War with Chile», Steve Stern (ed.). **Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World.** Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
43. Nelson Manrique. **Campesinado y Nación. Las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile.** Lima: CIC, 1981. Florencia Mallon. **The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940.** Princeton: Princeton University Press, 1983. Florencia Mallon. "Nationalist and Antistate Coalitions in the War of the Pacific: Junin and Cajamarca, 1879-1902", Steve Stern (ed.) **Resistance, Rebellion and Conciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries.** Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
44. Nelson Manrique. **Yawar Mayu. Sociedades Terratenientes Serranas, 1879-1910.** Lima: DESCO-IFEA, 1988.
45. Florencia Mallon. **Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru.** Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1995.
46. Florencia Mallon «De ciudadano a 'otro'. Resistencia nacional, Formación del Estado y Visiones Campesinas sobre la Nación en Junin», **Revista Andina**, no.23. 1994.
47. Alfonso Quiroz. **Banqueros en Conflicto. Estructura Financiera y Economía Peruana, 1884-1930.** Lima: Universidad del Pacífico, 1989.
48. Felipe Portocarrero Suárez. «El imperio Prado (1890-1970): ¿oligarquía o burguesía nacional?», **Apuntes**, no.19. 1986.
49. Nils Jacobsen. **Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930.** Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1993.
50. Lewis Taylor. **Bandits and Politics in Peru: Landlord and Peasant Violence in Hualgayoc, 1900-1930.** Cambridge: Centre for Latin American Studies, 1986.
51. Rory Miller. «La Oligarquía Costeña y la República Aristocrática en el Perú, 1895-1919», **Revista de Indias**, no. 182-183. 1988.
52. Augusto Alba. **Atusparia y la Revolución Campesina de 1885 en Ancash.** Lima: Ediciones Atusparia, 1985. William Stein. **El Levantamiento de Atusparia.** Lima: Mosca Azul Editores, 1988.
53. Luis Tejada. **La Cuestión del Pan. El Anarco-sindicalismo en Perú (1880-1919).** Lima: INC-Banco Industrial del Perú, 1988.



INFORME SOBRE EL SEMINARIO DE HISTORIA ECONÓMICA: ESTADO Y MERCADO EN LA HISTORIA DEL PERÚ (LIMA, 2 AL 5 DE JUNIO, 1998).

Nicanor Domínguez Faura

El Departamento de Economía de la Universidad Católica de Lima (DE-PUC) organizó, en la primera semana de junio de 1998, un Seminario de Historia Económica (S.H.E.) que reunió a más de cuarenta especialistas de ambas disciplinas, economistas e historiadores, procedentes de más de veinte instituciones académicas y de investigación del Perú, Bolivia, Argentina, España, el Reino Unido y los Estados Unidos. La dirección del evento estuvo a cargo de Carlos Contreras, historiador de formación, y de los economistas Manuel Glave, Héctor Noéjovich y Jorge Rojas.

La temática central del S.H.E., la relación entre el Estado y el Mercado, se ubica en cierto modo en la intersección de la propia historia y desarrollo de la disciplina llamada *Historia Económica* y de sus temas tradicionales de investigación (vinculados en América Latina a la llamada "Escuela Dependentista"), por un lado, y, por el otro, de las tendencias más recientes de la Economía y de la Política Internacionales, marcadas por conceptos tan en boga como los de *Globalización* y de doctrinas e ideologías tan dominantes como las que se suelen encerrar (para defenderlas o atacarlas) bajo el ubicuo término de *Neoliberalismo.* Los organizadores planteaban el debate sobre el rol del Estado en el desarrollo económico peruano en los siguientes términos: "A una época marcada por la gran esperanza de que la política y la inversión públicas pudieran ser instrumentos eficaces para orientar la producción y la demanda para un desarrollo equilibrado

Nicanor Domínguez Faura. Universidad de Illinois (Urbana-Champaign).



y sostenido, ha sobrevenido otra, que parece depositar su confianza en el funcionamiento casi autónomo del mercado". En ese sentido, ha habido también una motivación pragmática y quizás hasta prescriptiva entre los organizadores. Han considerado que la historia de las regulaciones o las desregulaciones que sobre la actividad económica ha ejercido el Estado en el Perú puede servir para entender mejor el rol futuro que se necesita definir para que esta relación Estado-Sociedad (pues Estado-Mercado resulta una visión extremadamente *economicista* por parte de los pensadores *neoliberales*, que pretenden igualar esquemática y caricaturescamente al Mercado con la Sociedad) sea fructífera, y para así ayudar al tránsito del Perú en la construcción de una Nación viable de cara al siglo XXI.

El otro punto central que los organizadores han querido discutir en este S.H.E. ha sido el de constatar las nuevas tendencias que han venido a enriquecer el estudio de las actividades económicas del pasado peruano. Así lo expresaron: "Después de una etapa donde la historia económica en el país se ocupó en reconstruir algunos indicadores cuantitativos fundamentales, en el estudio de sectores productivos básicos orientados sobre todo al mercado externo, así como en algunos episodios sobresalientes y vistosos de nuestro pasado, los nuevos trabajos vienen tratando de explorar aspectos como el crédito, la formación de mercados laborales, las finanzas públicas y privadas, las estrategias y prácticas de los grupos económicos y sociales, así como encarar la revisión de la estadística histórica disponible. En tal sentido se trata de trabajos que se proponen vincular el aspecto propiamente económico, con el derecho, la política y las mentalidades". Este enriquecimiento, como señalaremos al final de este informe, también podría ser interpretado en sentido contrario, como el inicio de la desintegración de este campo interdisciplinario. Pero antes, veamos qué ocurrió durante los cuatro días del evento.

El S.H.E. se inauguró el martes 2 de junio, y las cuatro mesas en las que estuvo dividido se desarrollaron en los siguientes tres días, del miércoles 3 al viernes 5. Las mesas estuvieron a su vez sub-divididas en una docena de paneles. La inauguración del S.H.E. la hicieron Adolfo Figueroa (Jefe del DE-PUC) y Carlos Contreras, mientras que la Conferencia inaugural estuvo a cargo del Dr. Werner Baer, del Departamento de Economía de la Universidad de Illinois en Urbana (UIUC, EE.UU.), importante especialista en economía brasileña. El Dr. Baer propuso un marco global comparativo para América Latina, señalando algunos de los indicadores económicos más significativos de la presente década de los 90, contrastándolos con la situación que se presentaba un siglo atrás.

La primera mesa, coordinada por Manuel Glave, se dedicó a explorar el Funcionamiento de los Mercados en el Perú. Estuvo dividida en tres paneles: uno sobre el Mercado Agrario Colonial, y, para los siglos XIX y

XX, uno sobre el Mercado Agrario Republicano, y otro sobre aspectos de la Minería y de la Pesca. Mencionemos brevemente las nueve ponencias presentadas en los tres paneles de esta primera mesa.

El primer panel fue dedicado al Mercado Agrario Colonial, y en él tres historiadores presentaron ponencias: sobre las composiciones de tierras o campañas del estado colonial para legalizar la propiedad agraria durante el siglo XVII (Nicanor Domínguez, UIUC); sobre el comercio entre el Cuzco y Potosí entre 1657-1698 a partir de contratos comerciales que demuestran una estable y vigorosa relación en un período comúnmente considerado como de crisis o estancamiento (Laura Escobari de Querejazu, UMSA, La Paz, Bolivia); y sobre el circuito comercial del aguardiente producido en Ica y vendido en Huamanga entre 1780-1810 (Néstor Sueldo, UNSCH, Ayacucho, Perú). Las ponencias fueron comentadas por Luis Miguel Glave (IEP, Lima).

El segundo panel reunió cuatro ponencias, dos de economistas y las otras dos de historiadores, y trató sobre Factores del Mercado Agrario en los siglos XIX y XX: se presentó la metodología de un proyecto de investigación sobre la relación ciudad-campo de Lima y su valle inmediato entre 1840-1850 bajo la óptica de la *desruralización* de la zona en un contexto de iniciales medidas modernizadoras en la ciudad y en sus actividades agropecuarias circundantes (Jackeline Velazco, DE-PUC); se discutieron las interpretaciones -de la época y de los estudios recientes- sobre la causa del proceso inflacionario que afectó Lima en las primeras décadas del siglo XX, y que motivó la prédica anarquista, el descontento obrero y una serie de motines urbanos reclamando una política de control de precios y de cultivos alimenticios (Augusto Ruiz, UNFV, Lima); se presentaron las principales tendencias encontradas al estudiar un valle algodonero al sur de Lima (Pisco) en el período 1883-1931 en cuanto a la disponibilidad de mano de obra y a las variaciones en el sistema de aparcería (yanaconaje), resaltando la doble función de éstos como una suerte de élite laboral en la que se sustentaría uno de los mecanismos de control social en el período de la llamada República Aristocrática, y su capacidad de negociación con los hacendados locales para obtener mejor trato y beneficios (Dr. Vincent Peloso, Howard University, Washington D.C., EE.UU.); y se comentaron las ideas iniciales de un proyecto sobre la regulación del recurso hídrico en el Perú desde la Conquista hasta la actualidad (Eduardo Zegarra, Grade, Lima). Las ponencias fueron comentadas por el Dr. N. Jacobsen (UIUC).

El tercer panel, sobre Minería y Pesca en los siglos XIX y XX, reunió una ponencia sobre minería de finales del siglo XIX (José Déustua, UIC, Chicago, EE.UU.) y una ponencia sobre pesca entre 1950-1995 (Antonio Zapata, IEP, Lima). La presentación de Zapata fue impecablemente clara, combinando el análisis de los determinantes bio-geográficos que



caracterizan al mar peruano (y la ciclicidad del fenómeno del Niño), la estructura de la pesca de anchoveta y de la industria de transformación en harina de pescado, y el rol de los empresarios pesqueros, los trabajadores y el Estado en la regulación o des-regulación de esta actividad extractiva en los últimos 45 años. Por su parte, Déustua tomó el caso de una empresa minera de la Sierra Central peruana (la Backus y Johnston en Casapalca entre 1860-1920) para proponer la necesidad de incluir a la empresa como actor en el tema que convocaba al seminario, la relación Estado/Mercado. Las ponencias fueron comentadas por Alfonso Quiroz (Baruch College, CUNY, EE.UU.).

La segunda mesa, dirigida por Jorge Rojas, estuvo dedicada a los Efectos de la Economía Mundial sobre la Economía Peruana, sub-dividida en dos paneles, con seis ponencias en total.

El primer panel de la segunda mesa, dedicado al Comercio Exterior durante el siglo XIX, contó con cuatro ponencias: el estudio de caso de un comerciante español establecido en Lima y activo en el comercio transatlántico en los últimos años del gobierno colonial hasta la época de las Guerras de Independencia, resaltando sus estrategias y respuestas a lo largo de este agitado período (Cristina Mazzeo, Especialidad de Historia, PUC); el análisis de la región piurana (Costa Norte peruana) en el siglo comprendido entre 1770-1890, y su dinámica adaptación a las oportunidades de acceder a un mercado internacional, lo que, a diferencia de las interpretaciones *Dependentistas* no retrajo, sino desarrolló los sistemas de intercambio y producción y los mercados regionales en Piura (Miguel Jaramillo, DE-Univ. del Pacífico, Lima); el estudio de la exportación de mulas del Noroeste argentino con dirección al Perú durante la primera mitad del siglo XIX, que mostró el dinamismo de este antiguo tráfico de origen colonial, capaz de sobrevivir en el nuevo contexto político de los estados argentino (período federativo), boliviano y peruano, y sus respectivos conflictos internos e internacionales entre 1825 y 1853 (Viviana Conti, Univ. de Jujuy, Argentina); y un estudio comparativo del impacto de la Guerra de Cuba y la Guerra Hispano-norteamericana (1898) en los mercados azucareros en los que el Perú participaba en la última década del siglo XIX (A. Quiroz, Baruch College, CUNY). Las ponencias fueron comentadas por J. Déustua (UIC).

El segundo panel de esta segunda mesa, dedicado a los shocks externos y el crecimiento económico peruano de este siglo, reunió dos ponencias, ambas presentadas por economistas del DE-PUC: Oscar Dancourt, Waldo Mendoza y Leopoldo Vilcapoma, que presentaron un modelo que correlacionaba las fluctuaciones de la economía peruana con las crisis de la economía internacional entre 1950-1996; mientras que Félix Jiménez dio a leer una versión alternativa a la anterior, estudiando los ciclos de la economía peruana en el mismo período, reflexionando sobre los factores

determinantes del desarrollo o del estancamiento de ésta. Los comentarios a las ponencias las hizo Javier Iguíñiz (DE-PUC). Como puede apreciarse, fue un presentación de los debates e investigaciones en los que los miembros del DE-PUC se encuentran inmersos actualmente, y que han sido publicados en la revista **Economía** (Lima), vol. XXX, no. 39-40, 1997.

La tercera mesa estuvo dedicada a discutir las Políticas Estatales de Regulación, Restricción o Fomento de los Mercados. Fue subdividida en cuatro paneles (el cuarto de ellos a su vez dividido en dos paneles), en los que se presentaron una docena de ponencias. Esta mesa fue moderada por Carlos Contreras.

El primer panel de la mesa, sobre Comerciantes y Poder Estatal en la Epoca Colonial, reunió dos brillantes ponencias: Margarita Suárez (Especialidad de Historia, PUC) presentó una investigación sobre la profunda interconexión entre los mercaderes del siglo XVII y el sistema fiscal del Estado colonial de la época, ilustrada a través del caso de los préstamos de éstos a aquel. Por su parte, Alfredo Moreno Cebrián (CSIC, Madrid, España) presentó un texto sobre los intereses comerciales en el contexto de la reorganización provincial mediante el sistema de Intendencias instaurado en el Perú a partir de 1784. Los comentarios corrieron a cargo del Dr. J. Fisher (Univ. de Liverpool, Reino Unido).

El segundo panel, sobre Política Económica y Mercado en la Epoca Colonial, reunió una ponencia de L. M. Glave (IEP) sobre los debates sobre la mano de obra indígena en los Andes durante la primera mitad del siglo XVII, y la ponencia de John Fisher (Univ. de Liverpool) sobre las políticas borbónicas respecto de la minería peruana. El comentario a ambas ponencias fue brillantemente hecho por Scarlett O'Phelan (Especialidad de Historia, PUC).

El tercer panel, sobre Monopolios Públicos y Fiscalidad, reunió tres ponencias: el análisis del monopolio de la producción del mercurio en Huancavelica durante el siglo XVIII (Dr. Kendall Brown, Brigham Young Univ., Utah, EE.UU.); un análisis desde la economía institucional al monopolio del tabaco en la segunda mitad del siglo XVIII (Kathleen Vizcarra, UIUC); y un estudio sobre las circunstancias que motivaron al gobierno civilista de Manuel Pardo y de Mariano Ignacio Prado, ante la crisis fiscal de la década de 1870, a crear el Estanco o monopolio del salitre en la provincia de Tarapacá (Carlos Flores, UNFV, Lima). Los comentarios estuvieron a cargo del Dr. P. Gootenberg (SUNY-Stony Brook, EE.UU.)

El cuarto panel, sobre Políticas de Fomento Económico en el siglo XX, fue, como señalamos, sub-dividido: dos ponencias fueron comentadas por Manuel Glave, y las tres restantes por la Dra. Rosemary Thorp (Univ. de Oxford, Reino Unido). Las dos ponencias iniciales fueron las de Ascención



Martínez (Univ. Complutense, Madrid, España), sobre los planes y proyectos estatales de desarrollo económico de la selva peruana en el período 1898-1919 (la llamada República Aristocrática) a través del recién creado Ministerio de Fomento; y la ponencia de Nelson Pereyra (UNSCH), sobre la aplicación en Ayacucho de la política estatal de construcción de carreteras mediante un sistema obligatorio de trabajo indígena (la Conscripción Vial del período 1919-1930, el llamado *Oncenio* del presidente Leguía). Las tres ponencias restantes fueron las de Lizardo Seiner (Univ. de Lima), sobre los inicios del control y registro de marcas de productos en el Perú, que pasó del ámbito municipal al estatal en los inicios del siglo XX; la de Bruno Seminario (DE-Univ. del Pacífico), que presentó los resultados de una investigación econométrica sobre los valores del Producto Bruto Interno del Perú en el siglo comprendido entre 1896-1995; y una segunda ponencia de F. Jiménez (DE-PUC) sobre los problemas en torno a la modernización, el mercado, el Estado y las crisis económicas en el período 1950-1995.

La cuarta y última mesa presentó algunos Balances de la Literatura y Pensamiento Económico; fue coordinada por Héctor Noéjovich, y constó de dos paneles. El primer panel, sobre temas coloniales, reunió dos ponencias: una presentando los lineamientos de una investigación sobre el impacto de la ganadería europea en los Andes en el siglo XVI (Marina Zuloaga, UNA, Lima); y la ponencia de Susana Aldana (Especialidad de Historia, PUC), en la que una revisión de la literatura sobre el "empresariado colonial" del siglo XVIII permitía proyectarse hacia las bases económicas y sociales de los Caudillos regionales del siglo XIX posterior a la Indepenedencia. El primer panel fue comentado por V. Conti (Univ. de Jujuy).

El segundo panel de la cuarta mesa, dedicado a las Categorías Teóricas, Historiografía y Pensamiento Económico, reunió tres de las ponencias más importantes del evento, las que fueron provocativamente comentadas por Adolfo Figueroa. Heraclio Bonilla (Univ. Nacional del Colombia, Bogotá) presentó un análisis de las categorías desarrolladas por Karl Polanyi acerca de las sociedades pre-capitalistas con sistemas de intercambio distintos al mercado, resaltando su influencia en los trabajos de John Murra y su relevancia para entender el funcionamiento económico de los Andes prehispánicos. Por su parte Paul Gootenberg (SUNY-Stony Brook) planteó los posibles vínculos entre el trabajo de Alexander Gerschenkron, especialista en el desarrollo del capitalismo de *segunda generación* en Europa central y oriental durante el siglo XIX, y los análisis de los teóricos de la dependencia de América Latina. Finalmente, Nils Jacobsen (UIUC) contrastó el pensamiento económico de las élites intelectuales y políticas en el Perú de 1885-1899 luego de la Guerra del Pacífico, en el contexto de la llamada Reconstrucción Nacional, y las políticas económicas efectivamente adoptadas por el Estado en ese período. Como señalamos,

los comentarios de Figueroa dieron paso a una breve pero intensa discusión, pero las consecuencias de lo ahí dicho las comentaremos al final de este informe.

El S.H.E. se cerró con una Conferencia magistral a cargo de Rosemary Thorp. Su exposición coincidió con un evento periódico que, desde hace 25 años, el DE-PUC realiza permanentemente, los "Viernes Económicos". Ella fue una de las invitadas principales del evento, dada la importancia de su contribución al conocimiento de la historia económica del siglo XX peruano. La obra que escribiera a finales de la década de 1970 en colaboración con otro economista británico, Geoffrey Bertram, traducida al castellano en 1985, **Perú: 1890-1977. Crecimiento y políticas en una economía abierta,** es un texto clásico de la historiografía económica sobre el Perú. Para el S.H.E. ella presentó algunas conclusiones de un trabajo desarrollado para el BID, bajo el título de "Historia Económica del Siglo Veinte: el Perú en perspectiva comparativa". Los comentarios corrieron a cargo de H. Bonilla (antiguo profesor del DE-PUC, actualmente en la UNC, Bogotá, Colombia) y de Máximo Vega Centeno (DE-PUC). Con ellos se cerró exitosamente este S.H.E.

Al terminar tan exitosamente el evento, los balances presentados fueron mayormente positivos. Sin embargo, sospecho que algunas impresiones disonantes también han debido existir, y que el nuestro no es el único caso de *entusiasmo de baja intensidad* al evaluar algunas de las implicancias de este S.H.E. No se nos malinterprete. El evento fue de gran calidad y de muy buen nivel académico. Sin embargo, como señalábamos al principio de este informe, el enriquecimiento y la diversificación de las temáticas de la Historia Económica más reciente también podrían ser vistos como un síntoma de la desintegración de esta disciplina. Recordemos lo obvio, que ésta es una disciplina híbrida, fruto de dos tradiciones académicas distintas interesadas por un mismo objeto de estudio, al que abordan con metodologías y supuestos teóricos diferentes, y cuyos resultados muchas veces son poco relevantes para los investigadores de la otra especialidad. Es a veces como si se hablara en dos idiomas distintos, mutuamente ininteligibles. Hay una tendencia en los economistas a producir modelos sobre el comportamiento económico del pasado, y a cuantificar esos niveles de producción, mientras que en los historiadores el rigor numérico es menos importante que el interés por el impacto social de esas mismas actividades económicas. Eso se percibió en las ponencias de este S.H.E., según los ponentes fueran historiadores o economistas. Y, pese a haber sido organizado por el DE-PUC, la mayoría de los ponentes fueron historiadores (aunque pocos de la especialidad de historia de la PUC, lo que sin duda se explica por motivos extra-académicos y más bien de "orden interno"). El contraste más grande entre estas dos formas, de estas dos tradiciones académicas de hacer historia económica se evidenció durante el segundo panel de la mesa dos, el cuarto panel de la mesa tres



y durante la conferencia de clausura: prácticamente todos los participantes eran economistas, hablando para otros economistas de procesos cuantificables de la segunda mitad de este siglo, por lo que más de una de sus reflexiones escapó a nuestra percepción de historiador. Por otro lado, aquellos economistas que trataron de períodos anteriores al siglo XX (J. Velazco, M. Jaramillo, K. Vizcarra) mostraron un esfuerzo riguroso en cuanto al conjunto de hipótesis que querían contrastar en sus trabajos, cosa que las ponencias de los historiadores participantes muy pocas veces explicitaban.

Pero donde las distancias se vieron con mayor claridad fue en el intercambio entre los historiadores Gootenberg y Jacobsen al responder a las punzantes preguntas de Figueroa. Éste pedía una evidencia sólida que contrastara y descartara hipótesis y generalizaciones como la única manera de pensar en un conocimiento científico válido en economía en general, y en historia económica en particular. Gootenberg y Jacobsen coincidieron en que esta forma de plantear el conocimiento es cada vez más una característica que aísla a la economía de las demás ciencias sociales, incluyendo especialmente a la historia. Valga traer aquí el comentario de John Fisher sobre que hoy en día en el mundo académico británico las especialidades de historia económica no se encuentran más en los Departamentos de Economía de las Universidades, sino en los de Historia. Y en los Estados Unidos parece darse la misma tendencia, donde los historiadores económicos formados como historiadores con una sólida base estadística y con la aspiración de reconstruir series de diversas variables económicas, son cada vez menos. Sería, pues, éste un proceso en el que los pocos economistas interesados en el pasado escriben para sus pares en el dialecto de su especialidad, y los historiadores interesados en las actividades productivas pretéritas abandonan progresivamente las metodologías cuantitativas y se vinculan cada vez más a tipos de análisis provenientes de la Crítica Literaria y de los llamados Estudios Culturales. ¿Cuál será el futuro de la Historia Económica? Sencillamente, no lo sabemos, pero esperamos al menos haber podido sugerir que existen problemas epistemológicos y metodológicos en esta ya antigua y fructífera disciplina, y que ameritan reflexión y atención de parte de quienes nos interesamos en una reconstrucción amplia y totalizadora del pasado de nuestros pueblos.

Nicanor Dominguez Faura

UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE ECONOMÍA ANDINA: INTENTO DE BALANCE

Esteban Alejo Ticona

1. BREVE APROXIMACIÓN

A fines de la década de los años 60 y principios del 70 del presente siglo, surge la primera *ola* de andinistas: antropólogos, etnohistoriadores, sociólogos, etc., quienes influenciados por la escuela substantivista, como Polanyi u otros, comienzan a marcar el ritmo de una nueva corriente de investigación, denominada *Andinistas*, que básicamente, plantean otro método de análisis de la problemática andina, donde se privilegia la versión de los protagonistas, a través de fuentes documentales y orales.

2. LA PRIMERA «OLA» DE ANDINISTAS: MURRA, CONDARCO, GOLTE, ROSTWOROWSKI Y EARLS

a. Uno de los principales protagonistas de esta *ola* andina es John Murra, quien a partir de una re-lectura de las fuentes documentales (existentes y nuevas) y las visitas a las zonas geográficas en estudio, plantea que las economías andinas se reproducen a través de la estrategia del *control vertical de un máximo de pisos ecológicos* (Murra; 1975: 59-115). Según el autor:

Esteban Ticona. Es sociólogo con Maestría en Antropología en FLACSO Ecuador.



«La teoría de la complementariedad ecológica o la del control simultáneo por un determinado grupo étnico de muchos palcos ecológicos geográficamente dispersos, fue una tentativa para explicar los logros del mundo andino anterior a 1532» (Murra; 1987: 87).

Para Murra:

«la percepción y el conocimiento que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios permitió combinar tal increíble sociedad en un sólo macro-sistema económico» (Murra; 1975: 59).

Las cinco formas de *pisos ecológicos,* mostradas por Murra, están caracterizadas como un sistema de estrategia económica, política, sociocultural y ecológica[1], que consiste en el control simultáneo de los *archipiélagos verticales,* desde una centralidad política-administrativa, ejercida por las autoridades locales, como kurakas, mallkus, etc., que permitió una redistribución de los productos de manera generalizada.

En resumen, el acceso al *control vertical de los pisos ecológicos* en diferentes nichos ecológicos, constituyó un patrón original en los andes, que descansa en la necesidad de operar zonas productivas variadas y ubicados a diferentes niveles sobre el nivel del mar.

Para Murra, el *control vertical* no sólo fue la práctica de los comunarios andinos, sino también es un ideal andino, que es compartido por las diferentes etnias muy distantes geográficamente (Murra; 1975: 60); pero con los mismos ideales comunes. ¿En qué consiste este ideal andino?

b. Ramiro Condarco Morales es uno de los primeros en plantear la hipótesis de que las sociedades andinas se reproducían a través de la *complementariedad ecológica* (Condarco; 1970).

Condarco se refiere específicamente a la simbiosis interzonal que permite al hombre andino una macro-adaptación a través de las ocupaciones físicas, facilitando la complementariedad de los eco-sistemas. La macro-adaptación consiste en:

«la forma de acomodo ecológico predominantemente en los andes centrales, y el sistema que imperó en el aprovechamiento y explotación de los recursos del medio y que creó, por todos partes, relaciones humanas dirigidas a la cohesión social y a la unificación económica» (Condarco; 1989: 11).

Nuestro autor enfatiza la existencia de las areas claves, que son regiones de *concentrado poder económico y demográfico,* que se destacan por su mayor desarrollo.

Según Condarco, el area clave es producto de la compleja interacción entre un medio natural determinado y las tecnologías en uso. En definitiva el area clave es el centro de una red de relaciones económicas con otros

dependientes, la *zona simbiótica*, la combinación del area clave y los dependientes (Condarco; 1989: 11-12).

c. Jürgen Golte, sin duda, es el continuador de las ideas del *control vertical* de Murra. Golte trata principalmente las formas de aprovechamiento agropecuario específico que los pobladores andinos desarrollaron a lo largo de muchos años, enfrentados permanentemente a una naturaleza poco apta para la agricultura.

Según Golte, la respuesta andina a esta *desventaja* fue el aprovechamiento de diversas zonas ecológicas, a través de una variedad de cultivos, que fue una necesidad de los pobladores, que una consecuencia del ideal andino (propuesto por Murra) (Golte; 1980: 139).

Las sociedades andinas se hallan caracterizadas como complejas, con una fuerte inclinación a las formas de organización social y económica y de manera especial en el control del territorio, estrategia que fue desarrollada, a través de miles de años de ocupación humana en los Andes, que denomina organización andina (Golte; 1980: 25).

En este sentido, la *desventaja relativa* de las condiciones agropecuarias andinas se tornó en ventaja relativa, donde el uso prolongado de la mano de obra en los ciclos de producción anual fue muy importante (Golte; 1980: 27).

Para Golte es importante «el manejo paralelo de ciclos agropecuarios en diversos pisos altitudinales», que permite alcanzar la óptima utilización de la fuerza de trabajo.

Específica tres formas de organización de la producción multicíclica:

1. El grupo social de productores controla en común todos los espacios aprovechables, donde la organización del trabajo y la distribución de los productos está realizada colectivamente.

2. La producción está organizada a partir de las unidades domésticas en tierras adscritas a cada unidad en todos los pisos ecológicos y los productos pertenecen a las unidades domésticas que la trabajan.

3. La producción está organizada en subconjuntos sociales, que supone adscripción a uno de estos subconjuntos sociales. La organización del cultivo de algún piso ecológico puede recurrir a la mano de obra de las otras unidades, a cambio de productos (Golte;1980:54-55).

d. María Rostworowski caracteriza la economía étnica de las regiones costeñas, donde la división laboral por oficios y por parcialidad dio origen al principio de intercambio comercial. Es distinta de la sierra, donde la



economía agrícola fue de carácter redistributivo, basada en una explotación de enclaves verticales multiétnicos.

Además, los estudios de Rostworowski nos hacen vislumbrar una otra modalidad de organización económica, menos frecuente. Se trata del trabajo *temporero*, que no es propiamente la verticalidad ni tampoco el trueque. Estas formas de reproducción estarían en las plantaciones de coca, ubicadas en las vertientes de la cordillera oriental y en la sierra central del Perú (Rostworowski; 1977: 18-20).

e. El aporte de John Earls está relacionado con la organización socio-tecnológica andina. Para nuestro autor, el medio ambiente andino se caracteriza por su mayor heterogeneidad ecoclimática. Sostiene que la racionalidad andina también puede entenderse en términos de la racionalidad cibernética de su organización socio-tecnológica, debido al carácter complejo y probabilístico del ambiente andino (Earls; 1992: 155-156).

Para Earls, es muy importante el rol de la comunidad en la actividad económica y su eficiencia depende de la organización social y política de la misma. Al respecto señala:

> «El Modelo de sistemas viables» - modelo cibernético para evaluar la viabilidad de sistemas administrativos desarrollado por Stafford Beer...- ha demostrado ser útil para la elucidación de la organización socio-tecnológica andina» (Earls; Ibid: 162-63).

3. UNA APRECIACIÓN CRÍTICA

Los cinco autores presentados tienen diferentes énfasis; el pionero Murra, tiene la virtud de plantear una nueva interpretación sobre la economía del mundo andino, que se reproduce a través del *control vertical* y que constituye uno de los mejores logros de la humanidad:

> «La complementariedad ecológica fue el gran logro humano, olvidado por las civilizaciones andinas, para el manejo de un medio múltiple, vastas poblaciones y por tanto a gran productividad. Ayuda a comprender el gran logro andino en el repertorio de la historia humana, y que puede aun apuntar a posibilidades futuras» (Murra; 1987: 99).

Murra no sólo nos plantea el hecho práctico del *control vertical*, sino como un ideal andino:

> «La complementariedad ecológica subsiste como un ideal andino, en el sentido que los grupos étnicos montañeses añoran sus utilidades y desiderabilidades aun donde ellos no tiene ya mayor parte en ella. Ellos, a semejanza de nosotros, reconocen cuán fuerte oposición hubo y hay a la complementariedad ecológica, aun supuesta una realidad acabada. Amenazada por el tawantinsuyu, por el régimen colonial europeo, por las

repúblicas de la decimonona centuria, y, finalmente en nuestro tiempo, por las leyes de reforma agraria» (Murra; 1987: 98).

De la hipótesis fluyen varias interrogantes, por ejemplo, ¿en qué consiste el *ideal andino*? El modelo teórico del *control vertical* sólo nos permite ver la estrategia económica prehispánica de los pobladores andinos. En este sentido, es un modelo teórico que permite ver el funcionamiento económico de las actuales comunidades contemporáneas.

Por otra parte, ¿el ideal andino que percibe Murra es algo perenne ? ¿algo dado en la mente de los pobladores andinos?

En el caso de Condarco tiene una visión algo telúrica, pero tiene la virtud de comprender lo andino desde la totalidad, no circunscribiéndose a lo estrictamente económico o cultural, como es el caso de Murra. Por otra parte, su lectura de las fuentes tradicionales[2] es poco crítica, motivo por el que podríamos considerarlo como el caso de transición entre los investigadores tradicionales y los andinistas.

Golte es continuador de la concepción ideal del hombre andino de Murra, que denomina racionalidad andina. Aporta a la construcción del modelo teórico del *control vertical*, incorporando otros tópicos como el de la multiciclicidad, recogida desde la experiencia de las comunidades contemporáneas, donde subyacen los conflictos de carácter económico.

El aporte de Rostworowski está en mostrarnos que la organización económica andina no está sólo asentada en el *control vertical*. En el caso de la costa, existían otras formas de reproducción, basadas en el intercambio comercial y el trabajo temporal.

John Earls tiene la visión técnica del asunto; su interés es mostrar la efectividad de la tecnología andina en las estrategias económicas del *control vertical*, fundada en el supuesto de que como hay una racionalidad andina (organización andina, para Golte), también existe una racionalidad técnica, similar a la económica.

4. LOS CONTINUADORES: HARRIS, MAYER, PLATT, ALBÓ Y LARSON

Olivia Harris, desde la experiencia de investigación con el ayllu Laymi del Norte de Potosí (Bolivia)[3], acuña el concepto de economía étnica como crítica a la definición de la economía campesina clásica[4]. El concepto de economía étnica, según Harris, permite comprender el funcionamiento de los sistemas económicos étnicos que se encuentran relativamente dominados por las leyes del mercado; pero, a la vez, no dejan de desarrollar su estrategia económica del *control vertical* :

«Es la persistencia de una circulación de productos que se efectúa fuera del mercado, -a la cual he designado como economía étnica- ya que sus



características se derivan- por lo menos en el caso Laymi- de la organización del grupo étnico, tal designación no significa que toda circulación de productos que se realiza fuera del mercado se subsuma dentro de los límites del ayllu» (Harris; 1987: 10).

La economía étnica no se reproduce completamente fuera del circuito comercial mercantil capitalista, puesto que existe una constante demanda de algunas mercancías. Pero a la vez, tampoco depende del mercado hasta el punto en que se transformen las condiciones de producción. La economía étnica tiene una propia peculiaridad, al ser moldeada por las circunstancias históricas (Harris; Ibid: 43-44).

Además, en las economías étnicas, no hay un polo centralizador para la producción (como plantea Murra) y tampoco es un simple conjunto de unidades domésticas independientes.

Por tanto, la economía étnica es aquella economía que se reproduce a partir de la flexibilidad y de la diversificación (Harris; Ibid: 45).

Enrique Mayer aporta el concepto de zona de producción, que:

«... aclara lo que nos parecía confuso pero importante en el aporte que hace John Murra en su estudio sobre el 'control vertical de un máximo de pisos ecológicos'...»(Mayer; 1988: XI).

EL concepto de zona de producción es el espacio de construcción y creación de zonas de producción. Mayer identifica cuatro conceptos de análisis para explicar los usos sobre la tierra. Estos son: la parcela, la zona de producción, la comunidad y la cuenca[5].

La zona de producción está definida como:

«... el conjunto de recursos productos administrados comunalmente, en el cual los agricultores individuales cultivan, en forma coordinada, una gran extensión de terreno, de modo que una zona de producción se distingue fácilmente de otra por características observables» (Mayer; Ibid: 7).

Las zonas de producción están sectorizadas por la comunidad, que los destinan para diferentes tipos de uso agrícola o ganadero. Además, estas zonas de producción son las más dinámicas, puesto que generan cambios autosostenidos que tienen tres características:

- La creación comunal de zonas especializadas;
- la elaboración de reglamentos de uso de las zonas de producción, a partir de ciertos intereses comunes;
- el derecho a mano de obra gratuita de las familias para la comunidad. (Mayer; Ibid: 31-32).

Los aportes de Platt y de Albó están inscritos en la comprensión del lado político de las economías étnicas. Platt nos muestra cómo los ayllus

de Chayanta, a fines del siglo pasado, desarrollaron un mercado interno local (principalmente del trigo y harina), producto de su *autonomía*, que fue liquidada con la victoria de la política de los librecambistas (conservadores liberales) bolivianos, matando con ella el nacimiento del mercado interno regional (Platt; 1982: 70).

El aporte de Albó está en la comprensión del faccionalismo (político, económico y social) de la comunidad andina. Para Albó, el faccionalismo es inherente a la lógica o racionalidad andina, que se expresa en la posesión individual y colectiva de las tierras en la comunidad (Albó; 1985).

El trabajo de Brooke Larson nos lleva a la necesidad de contar con un instrumento teórico que permita una mejor comprensión teórica de la economía étnica y campesina, como la reciprocidad, la solidaridad, la redistribución. En este sentido, la economía moral, propuesto por autores como Thompson, como marco teórico-conceptual, podría ser de gran utilidad.

Sin embargo, Larson critica la visión clásica de la economía moral, que tiene un carácter dicotómico (por ejemplo James Scott estudia las relaciones entre el Estado vs. los campesinos, los terratenientes vs. los campesinos, etc.), como algo desconectado entre sí, cuando en la realidad se ve la trama de las relaciones entre sectores dominantes y dominados (Larson; 1991).

5. OTRA APRECIACIÓN CRÍTICA

Harris y Mayer tienen el mérito de aportar al modelo teórico propuesto por Murra del *control vertical*, desde realidades concretas, particularmente de las estrategias económicas de las comunidades andinas contemporáneas.

El aporte de Harris está en el esfuerzo de comprender cómo funciona la estratégica económica de un grupo étnico (los Laymi), permitiendo desechar interpretaciones erróneas, como: la economía étnica pre-capitalista, contrapuesta al capitalismo, subordinada al sistema dominante, funcional al sistema capitalista, etc.

Pero, el análisis concreto de Harris nos lleva a la idea del *equilibrio funcional* entre la economía étnica y capitalista, que, según la autora, no están contrapuestos, aunque diferenciados y distinguibles. Desde esta perspectiva, ¿es posible ver las contradicciones de las diferentes estrategias económicas, en coyunturas como las políticas estatales agrarias, contrarias a los intereses de las comunidades campesinas?

Por otro lado, el concepto de *economía étnica* tiene la carga de lo étnico, por tanto restrictivo para entender otros procesos. Por ejemplo,



en sociedades como la boliviana, es difícil de pensar lo étnico sólo desde las areas rurales.

Considero que tanto los trabajos de Murra, Harris, Rostworowski, Platt, Albó, tienen el mérito de comprender lo andino desde sus propias categorías de análisis, lo que es más lejano en Mayer, Golte y Earls.

6. A MANERA DE CONCLUSIONES

Logros del «control vertical»

La corriente andinista tiene el gran mérito de abrir una nueva senda en los estudios sobre las sociedades andinas y particularmente sobre el estudio de la economía de las comunidades andinas, planteando el modelo teórico del *control vertical de los pisos ecológicos.*

El planteamiento teórico del *control vertical* se encuentra en plena construcción. En este sentido, los aportes de los continuadores *andinistas* son de real importancia, dándole cada vez mayor consistencia.

El modelo andino del *control vertical* se podría definir como una forma de producción económica, social y política, es decir una estrategia económica (política económica), que fue desarrollada a niveles macro y micro (suyus, markas, ayllus y las unidades domésticas) por las organizaciones andinas, a través de muchos años, incluso antes de los Inka.

Se constata que hay una diversidad del *control vertical,* acorde a las diferencias regionales (la sierra, los valles y la costa) de la geografía andina. Podemos ver que el modelo del *control vertical* fue una adaptación permanente, por lo que encontramos, en los trabajos analizados, énfasis diferentes. Por ejemplo, Murra nos habla de archipiélagos en las comunidades de la sierra y la puna. Rostworowski, de la mano de obra, el mercado regional, el comercio e incluso el trabajo temporal en las comunidades costeñas. Por tanto, el *control vertical* también está ligado a formas de intercambio.

La economía andina del *control vertical* permitió a las sociedades andinas conciliar permanentemente, la diferenciación social y la redistribución de los recursos económicos. En este sentido, el *control vertical* no constituye una simple adaptación al medio, sino una *manipulación* a esta topografía variada. Además, el *control vertical* fue una estrategia de unificación general de los diferentes ayllus, sin borrar sus diferencias particulares. Por tanto, el *control vertical* es percibido como un hecho histórico.

Además, el *control vertical* también es un modelo cultural que organiza lo económico y las relaciones sociales. Desde esta perspectiva podríamos considerarlo como una economía redistributiva: donde la tierra es compartida por miembros de la comunidad, hay una instancia social que, a partir del consenso, controla las relaciones sociales (internas y externas) posibilitando que sean recíprocas.

Problemas del «control vertical»

La teoría del *control vertical de los pisos ecológicos* lleva implícita la idea de que hay una correspondencia entre la ocupación espacial de los hombres y la ecología andina. Como señala Mayer, el término de adaptación (hombre-naturaleza) nos lleva al concepto de una visión teleológica (Mayer; 1993: 4) de los pobladores andinos, en especial de la puna, en relación con los valles, los yungas y la costa.

La idea de que el hombre andino, a partir de su cosmovisión, ha resuelto la relación con la naturaleza, nos parece exagerada. Además, este criterio no permite comprender los procesos históricos y los cambios que se producen en la cosmovisión andina.

Tenemos el caso de los pobladores de la región de Pacajes (La Paz-Bolivia), caracterizada como *suni pata*, que en ciertas épocas del año, se trasladaban a las zonas de los valles y los yungas a fin de intercambiar y de abastecerse de productos de la región.

En el ejemplo, destacamos la relación de la verticalidad puna-valle. Sin embargo, está ausente el criterio de *residencia estable* en estos nichos ecológicos, por parte de los pobladores del páramo. Se manifiesta la idea de la *complementariedad* temporal alimentaria de la puna, ocasionada por las sequías permanentes. En este sentido, la agricultura andina no garantiza por sí misma una práctica ecológica.

Creemos que el logro de la agricultura andina responde a un buen manejo y a una *racionalidad coherente*, que a lo meramente *teleológico* y a la supuesta racionalidad andina. Además, el hombre andino, a partir del *control vertical*, tuvo un buen manejo de la tecnología, acorde a sus necesidades, que permitió una práctica de la *agricultura del equilibrio.*



NOTAS

1. Murra, caracteriza los siguientes cinco casos:
   Primer caso, etnias que habitaban Chawpiwaranqa, unificados en la zona más alta del Marañón y del Huallaga.
   Segundo caso, se trata de etnias grandes, verdaderos reinos altiplánicos (los Lupaqa), con núcleos en la cuenca del lago Titiqaqa.
   Tercer caso, etnias pequeñas, con núcleo en la costa central.
   Cuarto caso, se trata de grandes reinos costeños.
   Quinto caso, Etnias pequeñas, con núcleos en la montaña sin archipiélagos (Murra: 1975).
2. Consideramos fuentes tradicionales a autores que reflexionan sobre el mundo andino en la primera mitad del siglo veinte, donde tuvieron una influencia en la literatura andina de la época, como son los casos de Louis Baudin, Hernan Trimborn y muchos otros.
3. Según Harris, los actuales ayllus del norte de Potosí son sólo fragmentos de la organización prehispánica del señorío de los Charka. El ayllu Laymi es uno de los ayllus de Chayanta, quienes formaban parte de los Charka (Harris; 1987).
4. Según Harris, cada familia tiene acceso a los medios necesarios para asegurar su propia subsistencia y depende del mercado para obtener todos los artículos que no puede producir. En este sentido, los estudios sobre el intercambio en las economías campesinas privilegian sólo los intercambios de trabajo y las formas de cooperación o la distribución de los medios de producción, particularmente de tierras y del ganado (Harris: Ibid; p.10).
5. Mayer define a la parcela como aquel terreno agrícola que conduce un agricultor; la comunidad como el conjunto de zonas de producción manejados coordinadamente por las autoridades comunales (Mayer: Ibid; p. 7,31-32).

BIBLIOGRAFIA

ALBÓ, Xavier

1977 **La paradoja aymara, solidaridad y faccionalismo.** Cuadernos de Investigación. La Paz: CIPCA.

1985 **Desafíos de la solidaridad aymara.** Cuadernos de Investigación No 25. La Paz: CIPCA.

CONDARCO M., Ramiro.

1970 **El escenario andino y el hombre.** La Paz: Renovación.

1989 Simbiosis interzonal. En: **La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica.** La Paz: Hisbol.

GOLTE, Jurgen

198O **La racionalidad de la organización andina.** Lima: IEP.

HARRIS, Olivia

1987 «El trabajo y el producto de una economía étnica en el norte de Potosí». En: **Economía Etnica**. La Paz: Hisbol.

EARLS, John.

1992 «Viabilidad productiva de la comunidad andina». En: **Futuro de la comunidad campesina**. La Paz: CIPCA.

LARSON, Brooke.

1991 «Explotación y economía moral en los andes del 1991 sur, hacia una reconsideración crítica». En: **Reproducción y transformación**

de las sociedades andinas siglos XVI-XX. Segundo Moreno y Frank Salomón (compiladores). Abya-Yala/Mlal. Quito. tomo II. Pgs. 441-479.

MAYER, Enrique (compilador)
1988 **Comunidad y producción en la agricultura.** Lima: FOMCIENCIAS.

MAYER, Enrique
1993 Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo. Ponencia presentada al Seminario permanente de Investigación Agraria V. Julio. Arequipa.

MURRA, John
1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo.** Lima: IEP.
1987 «El Archipiélago vertical Revisitado». En: **La teoría de la complementarieadad vertical eco-simbiótica.** La Paz: Hisbol.

POLANYI, Karl
1992 **La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo.** México: Fondo de Cultura Económica.

PLATT, Tristan
1982 **Estado boliviano y ayllu andino.** Lima: IEP.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María.
1977 **Etnia y sociedad.** Lima: IEP.

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA EN BOLIVIA A FINES DE SIGLO

Para Alison Spedding,
que dice aborrecer la historia.

Ana María Lema

El PIEB nos ha acostumbrado a hacer los famosos estados de la cuestión que no consisten simplemente en una revisión bibliográfica o un recuento de lo que existe sobre un tema dado, sino en mostrar las tendencias, los aportes y los vacíos en relación a un tema específico. En este caso, el tema específico es nada menos que la historia de Bolivia, lo que complica un tanto el asunto.

Hablar de la historiografía boliviana implica hablar de lo que se produce en Bolivia, así como lo que se produce fuera de Bolivia, pero sobre Bolivia. La contribución de los bolivianistas en el estudio de la historia y etnohistoria de este país no puede ser pasada por alto, aunque actualmente está un tanto en receso. Pero no podemos olvidar los nombres de Wachtel, Saignes, Bouysse, Murra, Parssinen, Urton, Platt, Tandeter, Buechler, Presta, Larson, Del Río, Schramm, Julien, Demelas, Irurozqui, Klein, Harris y muchos más (sin contar a los muchos que, siendo extranjeros de origen, se han vuelto originarios como Albó, Barnadas, Cereceda, etc.).

¿Quiénes son los historiadores bolivianos (istas)? Hace medio siglo, y que perdonen los antiguos, no habían historiadores en Bolivia: eran los abogados, periodistas, los políticos los que escribían la historia del país. Ciertamente, grandes figuras, pero autodidactas. Hoy, las y los historiadores conforman un gremio (aunque sin colegio) semi organizado y en crecimiento. Cuenta con una Academia Nacional, una Sociedad Boliviana, una Carrera en la UMSA (la única a nivel nacional), varios grupos de

Ana María Lema. Coordinadora de Historia.



investigación (Coordinadora de Historia, INDEAA, THOA, en La Paz mientras que el resto está vinculado a la existencia de repositorios). El ejercicio de la profesión se realiza básicamente en tres ámbitos: la docencia universitaria y/o escolar, la investigación académica, y el mercado libre (ediciones, etc.). Es un grupo heterogéneo, tanto a nivel generacional como social.

Lo que nos interesa aquí es saber cómo se porta la historia, o mejor dicho la historiografía y las investigaciones históricas en Bolivia, hoy. Para ello, hemos intentado hacer un recuento de lo que se ha producido en y sobre historia relacionada con Bolivia desde 1994. Elegimos esta fecha pues un balance anterior establecido por Arze, Barragán y Medinaceli en 1994 consideraba la producción existente hasta ese año. Por tanto, era lógico intentar ver qué pasó después. Hicimos pues un listado de los estudios históricos difundidos en Bolivia entre 1994 y la fecha, y constatamos lo siguiente:

Tipo	Libros	Artículos	Tesis	Total	Fuentes	Biografías	Estud.colec-tivos o compil.
Guías de archivos y bibliográficas	10	8		18	-	-	6
Historias generales de Bolivia	6	-	-	6	-	-	3
Historia prehis-pánica	6	5		11	-	-	4
Historia colonial	28	61	7	96	5	-	15
Historia en rebeliones e Independencia	7	8	2	17	1	5	1
Historia del siglo XIX	24	55	7	86	10	6	7
Historia del siglo XX hasta 1952	19	15	2	36	1	5	6
Historia contemporá-nea (1952-1998)	13	3	2	18	3	5	3
Temas de larga duración	7	3	-	10	1	-	3
Historia institucional y regional	12	-	-	12	-	-	1
Reflexivos y analíticos	-	6	-	6	-	-	-
TOTAL	132	164	20	316	21	21	49

a) Se han publicado 133 libros, 164 artículos y 14 revistas están en circulación en el país. Además, se han defendido 20 tesis de las cuales 2 fueron de maestría. **En total, entre 1994 y la fecha la producción suma más de 316 títulos** en menos de 4 años, lo que daría un término medio de casi 80 "productos" al año, por lo que deberíamos leer más de un trabajo por semana...

b) Estos trabajos se distribuyen de la manera siguiente:

La distribución de los trabajos por categoría revela que la época colonial y el siglo XIX siguen siendo los preferidos de los historiadores (con 96 y 86 estudios, más los 17 de rebeliones e independencia, sumando 200 textos), que se aventuran tímidamente en el siglo XX con 54 trabajos, de los cuales sólo 18 sobre la época contemporánea. Los temas de larga duración (que abarcan más de un período considerado) y las historias institucionales y regionales (incluyendo las locales) empiezan a desarrollarse, con un total de 22 títulos. La historia prehispánica ha quedado relegada con 11 títulos. Finalmente, lo que llamo las herramientas de trabajo como las guías de archivo y bibliografías, las historias generales y los ensayos alcanzan 30 títulos.

En cuanto a los tipos de trabajo, hemos considerado 3 categorías. Estas son las fuentes y las biografías, por un lado, y por otro, los trabajos colectivos y las compilaciones. Al respecto, parece que nos gusta cada vez más trabajar juntos pues 49 trabajos han sido realizados de esta manera. Fuentes y biografías contabilizan cada uno 21 títulos, sumando 42.

Al volver a leer nuestro "menú" de investigaciones, intentamos evaluar cuales fueron los temas abordados en los años 1994-1998. La cantidad de los mismos nos impide mencionarlos todos, por lo que los reagrupamos de la manera siguiente:

- minería
- mano de obra
- estructuras agrarias
- productos : coca, alcoholes, tabaco, hidrocarburos
- comercio, relaciones internacionales
- finanzas

- ciudadanía, elecciones y partidos políticos
- poder local
- caciques
- élites



- incas
- frontera
- misiones jesuitas y franciscanas
- viajeros

- educación
- música
- género
- representaciones e imaginario.

En cuanto a la distribución geográfica de los estudios (y no de su procedencia), las regiones fueron:

- Moxos y Chiquitos,
- Santa Cruz,
- Cochabamba,
- Norte de Chuquisaca,
- Norte de Potosí,
- La Paz,
- Umasuyo,
- Pacajes.

Y en el *ranking* de los historiadores, las épocas más trabajadas fueron:
- las rebeliones indígenas de fines del XVIII
- la guerra de Independencia y la creación de Bolivia,
- la Confederación Perú-Boliviana,
- la época de Belzu,
- los liberales,
- la guerra del Pacífico,
- la guerra del Chaco.

Pero esta es una lectura perversa, pues algunas épocas han sido abordadas desde enfoques realmente no tradicionales. Por ejemplo, la Confederación ha sido estudiada por su poesía y su teatro, y el Chaco ¡por sus mujeres y su música! Estamos muy lejos ya de las historias bélicas, o de las visiones negativas, en las cuales el recuerdo de las pérdidas territoriales llevaría a cualquier lector al suicidio.

Ana María Lema

¿Qué comentarios nos sugieren estos datos?

Acerca de los "formatos"

Las herramientas de trabajo:

Las guías y bibliografías son realmente de gran utilidad tanto para el investigador principiante como para el experimentado, pues ambos encuentran los elementos necesarios para abordar un tema nuevo.

Las historias generales tienden a hacerse más generales y más cortas (Arze, López, Cajías), o más ilustradas (INDEAA), demostrando la voluntad de ser más accesibles al público no especializado. En cuanto a los "clásicos" (Klein, Mesa-Gisbert-Vázques Machicado), ya están reeditados. Tras haber identificado algunos vacíos o mejor dicho desequilibrios en el tratamiento de la historia nacional, han buscado incorporar temas antes poco abordados, sobre todo en relación al oriente del país. También han buscado poner al alcance de los no especialistas los aportes de la historiografía.

Finalmente, las reflexiones analíticas están en inglés, o son publicadas fuera de Bolivia, y son producto de investigadores extranjeros: ¿quiere decir que no tenemos suficiente distancia para analizar lo que estamos haciendo?

Los tipos de estudio:

Se observa un franco retorno a las fuentes: las reediciones y/o ediciones comentadas se han multiplicado, dando lugar incluso a la existencia de colecciones al respecto (Sendas Abiertas: viajeros franceses en Bolivia; las publicaciones del Archivo Nacional de Bolivia, por ejemplo).

El género biográfico está tenido un nuevo impulso acompañado de una nueva mirada pues ya no se trata de biografías hagiográficas, salvo algunas excepciones. La biografía es un pretexto para abordar una época, un grupo social o un movimiento. En este sentido, cabe destacar la iniciativa de la CH con su serie **Protagonistas de la Historia**.

En cuanto a los estudios colectivos y las compilaciones, revelan que el trabajo en grupo, las discusiones en coloquios y seminarios y el abordar temas comunes desde distintos enfoques nos están cayendo bien. Estamos ante una situación en la que la frontera entre la historia y otras disciplinas es cada vez más borrosa. Ha surgido una suerte de mercado común intelectual en el que todas las disciplinas se auto-alimentan, lo que es bastante positivo si el trabajo es realmente encarado de manera



multidisciplinaria, acudiendo a representantes de cada disciplina, y no queriendo que una sola persona sea a la vez historiador, antropólogo y abogado, por ejemplo.

Las publicaciones periódicas -que no hemos considerado en nuestro cuadro- se han multiplicado, reflejando quizás más que la necesidad o la demanda del público, la voluntad de afirmación y búsqueda de legitimidad de las instituciones que las promueven: la Sociedad Boliviana de Historia, el Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, grupos de investigación y difusión como la Coordinadora de Historia, INDEAA, etc...

Acerca de las temáticas

A medida que iba elaborando mi lista mágica de los títulos, me parecía que temas como la historia económica, política, sindical de los 70-80, estaba en decadencia. Pero luego, haciendo el recuento de los trabajos, pude constatar que los temas económicos están aún a la orden del día, pese a que ya se nota cierto agotamiento en el entusiasmo de sus partidarios. En una publicación reciente, Gustavo Rodríguez se lamentaba por la desaparición de la minería, cuyo impacto se sentiría en el cambio de atención de los historiadores hacia otros temas. Pero el estudio de la minería sigue siendo un tema vigente. Acerca de las demás actividades económicas bolivianas o altoperuanas (charqueñas suena feo), la producción de estimulantes ha cautivado a los investigadores, con la coca, el alcohol y el tabaco. Hoy en día, siguen siendo los pilares de la economía nacional, por lo que quizás se debiera dar más importancia aún a los estudios realizados en este campo.

Los temas nuevos como los estudios de género (desde una perspectiva histórica, las representaciones, la música, la vida cotidiana) y los enfoques como historia regional, local, e institucional van ganando terreno. No es raro ahora ver que empresas como SAGIC, la Tabacalera, Taquiña, o bien instancias estatales como la ex-SNPP (Secretaría Nacional de Participación Popular) o algunas prefecturas requieran el aporte de los historiadores para, de alguna manera, legitimarse. Estamos entonces frente a una historia más utilitaria, más aplicada, más real, ¿más neoliberal (adecuada al mercado)?

El estudio de las relaciones sociales está enfocado desde el ámbito laboral o del derecho, mientras que los estudios sobre agrupaciones (artesanos, mineros, empleadas, monjas) llaman la atención. La etnohistoria parece estar en retroceso, pero probablemente para tomar mayor impulso en el futuro.

La historia política ha cambiado de ropaje. De hecho, sus autores ya no la llamarían así. Pero los estudios sobre la ciudadanía, los partidos políticos y las elecciones se han multiplicado, intentando quizás fortalecer el concepto de la nación. (¿Quizás podamos adelantarnos a indicar cuan impactante fue el libro de Benedict Anderson sobre las comunidades imaginarias?).

Para corroborar esta constatación decidimos mirar los temas abordados por los ponentes bolivianos y bolivianistas en el próximo Encuentro Internacional de Historia a realizarse en Cochabamba en menos de un mes sobre "El siglo XX en Bolivia y América Latina. Visiones de fin de siglo". De las 36 ponencias previstas que se presentarán sobre Bolivia (el resto es sobre otros países latinoamericanos), la mayoría se refiere a temas como: nación, ciudadanía, nacionalismo, rol del Estado, modernización, discurso institucional, políticas públicas.. Otros temas abordados son los actores sociales: se hablará de sindicalismo minero, movimientos campesinos, fiestas, militares, iglesia, judíos y artistas. No habrá nada sobre la guerra del Chaco y casi nada sobre la Revolución del 52, alguito sobre las guerrillas y otro tanto sobre la coca. Estas son las preferencias de los historiadores del siglo XX a estas alturas del siglo.

Este panorama es muy global y merece una mayor reflexión y análisis, así como un buen conocimiento de las materias de estudio. Para ello, remito a los balances recientes existentes, como el Contreras (1996) sobre historia económica y social del siglo XX y de Rodríguez (1995) sobre la minería. Sin duda, habría también que repetir el estudio de Arze et al. sobre el contexto en el cual se desarrollan las investigaciones, y si las investigaciones actuales son investigaciones por interés académico o por interés alimentario.

Si hacemos un balance de los problemas, uno de los principales tiene que ver con la circulación del conocimiento: como no espantarse (y alegrarse) al constatar la existencia de más de 300 títulos en esta disciplina maltratada! Estamos frente a una inundación nombrilista de trabajos, en la cual La Paz ignora lo que produce Sucre, mientras que Tarija no sabe lo que se hace en Santa Cruz...

La producción historiográfica boliviana es abundante, aunque su calidad merece un reajuste y es bastante centralizada. Pero, nos preguntamos: ¿quien nos lee? ¿Y para quién se escribe? ¿Para qué se produce tanto, cuál es la utilidad de nuestro trabajo?

Acerca de la memoria colectiva, la Coordinadora de Historia está llevando a cabo actualmente un pequeño sondeo de opinión acerca de lo que recuerdan los bolivianos del siglo XX. Sin revelar los resultados de la misma, se confirma una situación que recordamos en cada elección: los



bolivianos tienen la memoria corta y selectiva. ¿Y cómo se refleja aquello en sus identidades?

De ahí las necesidades que se plantean a los historiadores, para cumplir una función útil no solamente para el ámbito académico sino para la sociedad en general. No sólo somos los guardianes de la memoria, sino también sus "despertadores" o sus "desempolvadores". Los eventos del siglo XX (guerra del Chaco, revolución del 52, guerrillas, dictaduras militares, retorno a la democracia, régimen neoliberal y reformas de fin de siglo), por ejemplo, merecen nuevas lecturas adecuadas a las inquietudes de los bolivianos, sobre todo para los del siglo XXI, pero ya no deben ser los únicos temas abordados.

Finalmente, me permito cuestionar una situación que va más allá de un simple tema laboral. Hoy en día observamos que los proyectos de desarrollo no consideran a los historiadores en sus términos de referencia, por ejemplo, y los programas de investigación (como el PIEB) no está interesados en financiar investigaciones históricas (¡aunque la única que apoyaron resultó ser un *best-seller*!). Por lo visto, no se da la cabida correspondiente a esta disciplina, y queda saber por qué.

Otro sí: es muy posible que nuevos actores aparezcan en el escenario de la investigación histórica, mediante la multiplicación de los estudios de historia oral que deberían dar la palabra a los protagonistas. Asimismo, otras regiones están ya ingresando al escenario de las investigaciones, como las tierras bajas del país. Esperamos aún los resultados.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE BALANCES HISTORIOGRÁFICOS

ARZE, Silvia; BARRAGÁN, Rossana; MEDINACELi, Ximena
1994 Un panorama de las investigaciones históricas, 1970 - 1992. En: **Revista Unitas**, 13 - 14. La Paz.

BARNADAS, Josep
1987 **Manual de bibliografía boliviana**. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.

BARRAGÁN, Rossana
1985 Bilan des recherches boliviennes en sciences sociales. En: **Caravelle**. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 44. Toulouse: Université de Toulouse Le Mirail.

CONTRERAS, Manuel
1996 Bibliografía económica y social de Bolivia en el siglo XX. En: **Data**, 6. La Paz.

IRUROZQUI, Marta y Victor Peralta
1993 La historiografía boliviana sobre la república: estado de la cuestión. En: **Historia**, Revista de la Carrera de Historia 22. La Paz.

KLEIN, Herbert
1982 **Historia general de Bolivia.** La Paz: Ed. Juventud

LARSON, Brooke
1987 Algunos nuevos rumbos de la investigación histórica y antropológica de tema boliviano en los Estados Unidos. En: **Historia Boliviana,** VII/1-2. Cochabamba.

Rodríguez, Gustavo
1995 El peso del mineral: un balance de la historiografía minera boliviana colonial y republicana. En: **Anuario 1994 - 1995. Homenaje a Gunnar Mendoza.** Sucre: Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.

Tandeter, Enrique
1987 Avances en la historiografía colonial potosina. En: **Historia Boliviana,** VII/1-2. Cochabamba.



[illegible]

un simple tema laboral. Hoy en día observamos que los proyectos de [illegible] por ejemplo, y los programas de investigación [illegible] interesados en financiar investigaciones históricas [illegible] no se da [illegible] y quisiera saber por qué.

[illegible] de la investigación histórica, mediante la multiplicación de los estudios de historia oral que devuelvan la palabra a los protagonistas. [illegible]

BIBLIOGRAFÍA SOBRE BALANCES HISTORIOGRÁFICOS

[illegible]
Revista UNITAS [illegible] La Paz.

BARNADAS, Josep
[illegible] Manual de bibliografía boliviana. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

BARRAGÁN, Rossana
1988 [illegible]

[illegible], Manuel
[illegible] La Paz.

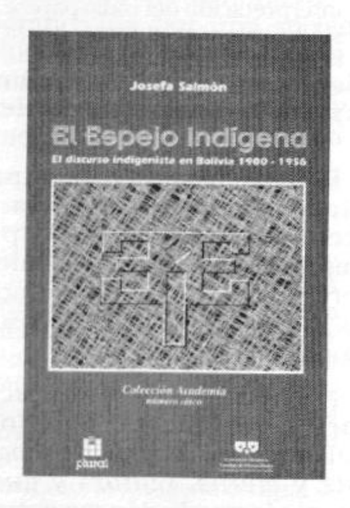
[illegible]
[illegible] En Historia. Revista de la Carrera de Historia [illegible] La Paz.



Reseñas

«Mis dos manos»
Óleo / Tela
Guiomar Mesa
1996

SALMÓN, Josefa. *El espejo indígena: el discurso indigenista en Bolivia 1900 - 1956.* La Paz: Plural Editores - Carrera de Literatura, UMSA, 1997, 187p. (Academia No. 5).



EL ESPEJO INDÍGENA Y LA COLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

La problemática étnica y campesina en Bolivia ha cautivado buena parte de las ciencias sociales y de los estudios culturales desde comienzos de la República. Títulos retumbantes como **Pueblo Enfermo, Raza de Bronce, Creación de la Pedagogía Nacional, El Macizo Andino, La Justicia del Inca o La Revolución India** expresan -sea a través de la novela, el ensayo histórico o el político- las preocupaciones de intelectuales muy reconocidos: Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Tristán Marof, Fausto Reinaga y tantos otros.

Lo propio acontece con la madurez de las ciencias sociales en el último cuarto de este siglo, a través de la producción intelectual de consagrados investigadores como Silvia Rivera **(Oprimidos pero no Vencidos)**, Jorge Dandler **(Bolivia, la Fuerza Histórica del Campesinado)**, Xavier Albó y Esteban Ticona **(Jesús de Machaqa, la Marka Rebelde)**, Carlos Mamani o Roberto Choque. Las raíces indígenas y coloniales de nuestra cultura representan el corazón de lo que somos y de lo que conocemos en cada una de las generaciones desde el nacimiento de Bolivia.

Sin embargo, ¿en qué medida el discurso sobre lo étnico y sobre los indios, representa el espejo donde se refleja el deseo de poder y dominación de las élites criollas e intelectuales, en su búsqueda por doblegar la etnicidad indígena para ingresar a la modernidad como un país sin pasado racial?

Este es el aporte fundamental de Josefa Salmón y **El Espejo Indígena;** una investigación que examina

> «los componentes ideológicos que forman una determinada percepción del indio en el discurso de una minoría letrada para luego relacionar-

los a los conflictos económicos, sociales, políticos y raciales»

entre 1900 y 1956, pleno auge de la Revolución Nacional.

Se trata, pues, de una penetrante *historia de las mentalidades en Bolivia.* Mediante el análisis de la Nación como discurso ideológico en Arguedas y Tamayo; la crítica del binomio Naturaleza/Indio; las concepciones sobre el Indio y la Revolución; la educación como un sistema de cambio para acceder a la modernidad, ensoñación del 9 de abril, Josefa Salmón identifica los núcleos ideológicos de la nueva burguesía nacida en 1952 y de los emblemas del mestizaje como articuladores del discurso de unidad social del nuevo Estado.

Los albores de estos engranajes mentales, según Salmón, ya habrían sido preparados por Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Tristán Marof, Raúl Botelho Gosálvez, Jesús Lara, Carlos Medinaceli y Augusto Guzmán. Al estudiar la producción literaria de estos intelectuales, Josefa Salmón revela que el indigenismo es una *construcción mental*, una *imaginación* y visión interpretativa de los autores indigenistas, estén a favor o en contra del indio.

En palabras de Salmón:

> «el indigenismo de la primera mitad de este siglo es una interpretación de la diferencia [de la heterogeneidad étnica en Bolivia] hecha por un sujeto que no la comparte (...). Pero al mismo tiempo, el autor indigenista es un sujeto que si bien tiene, por lo general, intenciones benéficas, enmascara y niega esta diferencia y la utiliza para sus propios fines. Su definición e interpretación del indio parece siempre estar dentro de la relación de dominación que ejerce y no logra expresarse sin plantearse como una constante oposición».

El indigenismo de la primera mitad del siglo XX sería un escenario específico para comprender cómo el conocimiento sobre el indio es también aquel proceso lento y muy cuidadoso de colonización impenitente.

A partir de la orientación teórica propuesta por Jorge Aguilar Mora *(Una muerte sencilla, justa y eterna. Cultura y guerra durante la revolución mexicana)* y su *«historificación del significado del valor como instrumento crítico»,* Josefa Salmón considera que la colonización del conocimiento hecha por el indigenismo sufre una suerte de efecto no deseado pues desde su posición de objeto dominado, el indígena se hizo invisible; sin embargo, justamente a través de esta invisibilidad y negación que soportó, el indígena también pudo ejercer un poder cultural a costa de ponerse una máscara blanca.

El espejo indígena es, en el fondo, el discurso donde se contempla la élite criolla ilustrada que, de tanto insistir por imponer su dominación cultural, política y de conocimiento, sucumbe ante

una realidad que termina por vencer al sueño intelectual de modernización: la Nación homogénea, de tez blanca, con códigos de modernidad y conocimiento occidentalizados es ensombrecida por una sociedad multiétnica, polimorfa, donde las identidades indígenas hacen valer, asimismo, su propio carácter. Para Salmón,

> «(...) la dominación no siempre se ejerce de arriba hacia abajo en la pirámide social sino que también existe un flujo desde los grupos más aplastados hacia la élite, desde lo indígena hacia lo criollo. En el caso de los escritores en sí [de la historia de las mentalidades] (...), el autor no tiene el control total del objeto de su discurso (en este caso lo indígena). Por un lado, lo indígena escapa, se vuelve lo desconocido o se convierte en espejo del autor. En este sentido, el juego entre dominador y dominado está siempre siendo subvertido».

Por lo tanto, la realidad real (Vargas Llosa) en que tiene lugar la multiculturalidad y los proyectos truncados de una modernización con aguas tranquilas, apunta siempre hacia la resistencia indígena, que no solamente ensaya una serie de tácticas de supervivencia, sino que emerge como un proceso continuo de cuestionamiento a los valores que las élites bolivianas trataron, y tratan, de imponer.

En la literatura indigenista estudiada por Salmón, el indio

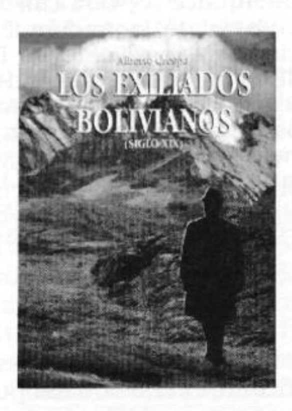
> «(...) no sólo es el objeto del discurso de la sociedad criolla, sino también la estatua muda o de 'bronce' vestida con la ideología de la nación, la sociedad y la revolución. El indio es mudo en términos del discurso criollo; pero, a pesar de su mudez, transforma y genera este discurso con su continua resistencia a la política de aculturación y su persistente lucha por la tierra».

El Espejo indígena muestra cómo la colonización del conocimiento que alienta el discurso construido por el indigenismo, es traicionada por los argumentos mismos de los escritores y por el referente indígena que termina imponiéndose. La élite intelectual de la primera mitad de este siglo se refleja en una superficie donde ocurre algo similar a lo que sentenció E. M. Cioran -filósofo del pesimismo- pues de una u otra manera, sobre un espejo

> «todos nos plagiamos a nosotros mismos como si conociéramos ya nuestro destino de memoria».

Franco Gamboa es sociólogo, miembro del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB)

Crespo, Alberto. *Los exiliados bolivianos: siglo XIX*. La Paz, Anthrôpos,1997



El gentilhombre, primer ciudadano de la época Moderna, René Descartes inauguró con tres palabras una nueva filosofía: «Pienso luego existo».

Parafraseando al insigne pensador, el escritor boliviano Jorge Mancilla Torrez publica un libro titulado **Pienso luego exilio**, haciendo innecesaria cualquier otra explicación sobre el contenido o la intencionalidad de la obra. Es que pensar de manera diferente que el gobernante de turno, desde antes de la creación de la República, ha sido malo para la salud, para el hábitat, para las finanzas y para la estabilidad emocional y afectiva.

Los exiliados bolivianos: siglo XIX, que tan brillantemente nos presenta el historiador Alberto Crespo Rodas, es un verdadero aporte para la historiografía del país, como lo es toda su obra. El libro, motivo de esta reseña, presenta un extraordinario acopio de fuentes primarias obtenidas de archivos particulares nacionales y extranjeros, junto a una amplia bibliografía, recuperada tras largos años de investigación.

Crespo Rodas descubre una interesante veta para la investigación ubicándonos con precisión en el contexto histórico del conflictivo siglo XIX, cuando todavía no se había consolidado la República y los enemigos externos de la patria amenazaban sus fronteras. Tierra adentro, el país, falto de madurez y a merced de gobernantes incapaces, corruptos y ambiciosos, navegaba en el mar de las asonadas, de las turbamultas sediciosas, los motines y los cuartelazos. Tierra adentro, la intolerancia del líder gobernante se ensañaba contra sus opositores enviándolos por todo y nada al exilio, confirmando lo peligroso que resulta en todas las épocas ejercer el oficio del pensamiento. Tierra adentro, se expropiaba a veces los bienes del opositor confinado, dejando en la miseria a su familia y hasta a sus otros parientes y amigos.

Afirma el autor que el exilio servía para amistar a los enemigos de antes, quienes se unían y entraban en contubernios para reingresar al país y tomar el gobierno. Más de una vez los caudillos exiliados de entonces pensaban que bastaba con pisar tierra boliviana para que los

pueblos se levantaran contra el gobierno y proclamaran al audaz.

Revela las desmedidas e inapropiadas determinaciones de los líderes políticos que se hacen empréstitos al descubierto para mantenerse en el poder. Gobierno y oposición tejen redes de infiltrados y buzos haciendo del espionaje una verdadera profesión.

Refiere que además de los exilios dorados muy pocos eran los semidorados y los miserables, eran los más. En estos últimos se probaba la lealtad de los verdaderos amigos, como el caso de Cires, el fiel amigo de José Ballivián, que luego de darle encuentro en Panamá, lo atendió en su enfermedad hasta el día en que murió de fiebre amarilla y fue enterrado en Río de Janeiro, o el caso de la nobleza de Mariano Baptista que fue pródiga para su amigo el ex-presidente Linares.

Aunque en ningún momento pierde su carácter unitario, el libro registra cronológicamente diferentes momentos de la historia que por su importancia alcanzan diferenciación propia. Tal es el caso de los mitimaes incaicos, consecuencia de una geopolítica bien planeada y mejor ejecutada, que junto al destierro de familias enteras, significaban la prolongación de la cultura de los vencedores en las distantes tierras conquistadas.

Los hijos de Tupac Amaru, quienes, para que no permaneciera vestigio alguno de la estirpe rebelde y guerrera de su padre, fueron desterrados por la corona de España, están presentes en el relato de Crespo Rodas, así como los Sucre, Santa Cruz, Ballivián, Belzu, Linares, Frías, Arce, Villamil de Rada y otros. Todos ellos, como Empédocles de Agrigento, filósofo presocrático, exiliado por sus ideas y que decidió quitarse la vida arrojándose al cráter en llamas de un volcán, sufrieron en carne propia la dura impiedad del confinamiento y la soledad.

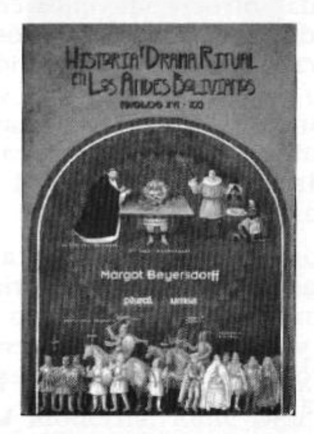
Como quién recuerda la afirmación de que en la historia de nuestro mundo han muerto por causa violenta mas pensadores que toreros, Don Alberto Crespo, reitera que

> «los intelectuales son generalmente, quienes llevan la peor parte en los avatares de la política y que a veces, por una amarga ironía, se adhieren a una causa, llevados por una sincera convicción ideológica, en la cual no cree el propio caudillo».

Apenas la mención del siglo decimonónico da lugar a la recreación de las luces y las sombras que tipificaron un periodo dramático de la historia del país. Esta mención en el trabajo del autor se hace inmensa y fascinante. Un acierto histórico y un logro literario.

Florencia Durán de Lazo de la Vega. Historiadora. Miembro de la Coordinadora de Historia.

BEYERSDORFF, Margot. **Historia y Drama Ritual en Los Andes Bolivianos.** Colección Académica N.7. Editores Plural y la Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia. 1991. 395 páginas.



El libro está estructurado en seis capítulos, en los tres primeros, la autora se aparta un poco de los estilos tradicionales de la historiografía, y describe a la región estudiada como parte de un recorrido o de un viaje. Empieza haciendo una descripción del entorno geográfico y conjugando con la historia hace un análisis de las migraciones y los habitantes de la región, como "*(una) narración de ficción escrita a manera de testimonio que proyecta la voz de un morador originario del pueblo de Challacollo*". En la segunda parte encontramos la historia de los moradores de Challacollo, dividida en cuatro partes, la primera trata la llegada de los españoles y el inicio de la evangelización, seguida por la Obra Pía (1535-1607) a la encomienda de los Uru, la tercera se refiere a la Orden de San Agustín y por último, la autora describe la transformación de esta sede doctrinera en pueblo autónomo, período que abarca desde la época republicana hasta el 1990.

El escenario geográfico donde se desarrolla la trama del libro, es aquel lugar al que llegó Taguapaca, como destino de su destierro impuesto por el dios Wiracocha. Lugar habitado por el *Ayllu del Agua*, en todo caso esta población estaba situada en las orillas del Lago Poopó, en el Altiplano Central, precisando más, en la localidad de San Pedro de Challacollo, Oruro.

La trama de libro gira en torno a dos ejes centrales, que al final se entrelazan, como testimonio de las repercusiones de los acontecimientos de Cajamarca, en lo largo del territorio del Tawantinsuyo y en la provincia de Paria, mientras la colonización española avanzaba por el Altiplano.

El primer eje de la trama del libro, está relacionado con la Obra Pia que Lorenzo de Aldana dejó a los habitantes del repartimiento de Paria. Y los nombró herederos únicos y universales de su fortuna, al disponer una renta para la construcción de dos hospitales, uno de ellos en San Pedro de Challacollo y el otro en Capinota.

Lorenzo de Aldana llegó al Perú en el año 1533, fue adelantado junto con Pedro de Alvarado, ambos tenían la misión de entablar

vínculos con las principales poblaciones del Sur, facilitando de alguna manera el avance de la colonización española. Terminada la travesía en Chile, Aldana fue enviado a Quito a reeplazar al capitán Sebastian de Benalcázar, una vez en Quito fue hábil conciliador al apaciguar el levantamiento de Pasto, y como recompensa de su trabajo recibió dos repartimientos en el pueblo San Juan de la Frontera y el otro en la Villa de Jauja y la encomienda del valle de Paria. Hacia el 1560, Aldana ya estaba preparando dejar la encomienda de Paria a la tutela eclesiástica.

Pero Lorenzo de Aldana, si bien fue el último encomendero no fue el primero de la población Paria, esta fue encomendada primero a Pedro del Barco, muerto este, se la encomendó a Fransisco de Carvajal llamado *El Demonio de Los Andes*, y parece que bien merecido se tenía aquel sobrenombre, porque al llegar a la población de Paria, empezó a abusar mano de obra indígena y de los alimentos en favor del servicio de su fuerza armada. Una vez vencido Carvajal, Alonso de Hinojosa se hizo cargo de esta comunidad y en el año 1554, Paria pasó a manos de Lorenzo de Aldana, hasta su muerte, en 1568. Pero cuando Lorenzo de Aldana, se hizo encomendero, la población estaba considerablemente reducida, la sublevación de los encomenderos, la pobreza y la hambruna, hicieron que los habitantes de Paria, migraran al valle bajo de Cochabamba.

Lorenzo de Aldana, dispuso que después de su fallecimiento pasaran sus bienes a la comunidad de Paria, una vez concretada al administración de éstos con la Orden de San Agustín, basada en la crianza de ganado ovejuno.

El pleito posterior a la muerte de Aldana, surge en el proceso de verificar y reanudar la tenencia de las tierras, coyuntura que sirve para reclamar las tierras fiadas a la Obra Pía. La tarea del visitador significaba el deslinde definitivo entre las tierras pertenecientes a San Pedro de Challacollo y las adjudicadas a San Agustín de Toledo. El pleito se resolvió en la Corte Superior de Oruro, hacia el año 1646. La misma que resolvió que las tierras adjudicadas a Toledo y Challacollo no cambiarían de tenencia, reconociendo el derecho de Challacollo sobre los totorales del norte del Lago Poopó. Pero Caricari, una de las estancias más importantes de la Obra Pía pasaría a ser parte de Toledo.

La obra también es una recopilación etnológica y una reflexión sobre cuestiones que ocupan a los historiadores y a los etnólogos. Estudia la población del repartimiento de Paria, desde los intentos de los españoles por describir la región, siguiendo la trayectoria literaria del género dramático panadino que relata la muerte del Inca Atawallpa, como un medio para comunicar su visión sobre este acontecimiento.

La autora trata de fundamentar las interpretaciones de ese momento histórico, es por eso que

el primer eje apunta a lo que la misma autora dice:

> "...*(al) reflejo de la* contienda y la convivencia entre las poblaciones nativas y las de origen europeo en la escritura y en la actuación del género dramático llamado el *Atawallpap-Ataw-Wallpap-Wañuynin* (la muerte de Atawallpa), que continúa vigente hasta nuestros días desde que surgiera en el distrito de Charcas a mediados del siglo XVI".

Representación teatral tiene relación con la rebelión de Tupac Amaru (1781) en Paria, la participación de Challacollo en la sublevación, que en realidad más que participación, fue una Retirada, posiblemente se deba a que el clero de la Doctrina ejerció un papel pacificador en los dependientes de la Obra Pía. La generación que participó en la revuelta, proporcionó los principales promotores y receptores de las representaciones del drama litúrgico, basado en el Auto Sacramental del s. XVII. En la Villa de Oruro, el clero y los comunarios, se empeñaron en celebrar representaciones de este género dramático que pone en escena la absolución y el bautizo de los indígenas rebeldes, intentando poner fin al enfrentamiento bélico.

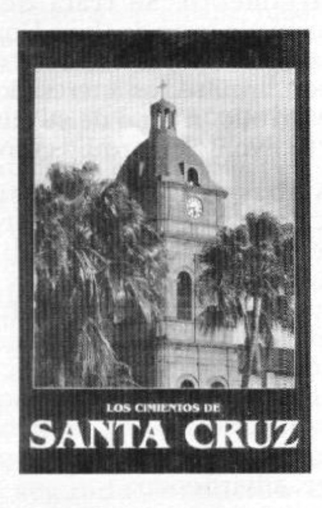
Ya para mediados del siglo XVIII, la comunidad eclesiática junto con la clase cacical, patrocinaban en la Villa de Oruro, las representaciones del *Atawallpap wañuynin,* aunque no compartía muchos rasgos, excepto el tema de la redención, con la tradicional comedia española, representada en Potosí. La autora hace un descripción de las diferentes puestas en escena de esta representación teatral así como un análisis minucioso del lenguaje y de las coplas del relato.

Al acercarse a la década de los años noventa del actual siglo, el libro nos muestra que esta tradición teatral ha sobrevivido al paso del tiempo, posiblemente debido al patronazgo de la Orden de San Fransisco en Oruro que manda un sacerdote a Challacollo a oficiar misas en honor a la Virgen de la Asunción durante el carnaval de invierno. Aún así, ha disminuido considerablemente el interés por participar en el relato, de manera paralela al aumento de conjuntos y bailes folklóricos.

El libro constituye un aporte, en tanto y en cuanto, que para la reconstrucción de la historia de los habitantes de Challacollo, la autora no sólo se basa en fuentes escritas, sino en la transcripción de un relato, lo que hace del libro un estudio etnográfico.

Iris Villegas. Egresada de la Carrera de Historia. Miembro de la Coordinadora de Historia.

Los cimientos de Santa Cruz. Compilación. SOBOCE. Editorial ECCO. 1997.



LA CONSTRUCCIÓN INTANGIBLE DE LA "CAPITAL ORIENTAL"

Hay un interés creciente por la historia de Santa Cruz que se va nutriendo con una bibliografía cada vez más impactante que descubre diferentes aspectos de ese pasado, sea para el análisis especializado o la difusión más extensa. Manteniendo la expectativa sobre los dos ámbitos de lectura, la Sociedad Boliviana de Fomento ha auspiciado la publicación de un volumen de cuidadosa edición, matizado por excelentes tomas fotográficas y otras láminas, referidas a esa región de los llanos. Se trata de una compilación en cuyas páginas los autores tocan aspectos variados, desde la historia hasta la ecología, pasando por la planificación urbana, el desarrollo económico y la vida artística. Aunque en la compilación se considera la totalidad de la región cruceña, la capital departamental recibe una atención remarcada.

Colaboran a esta edición José Luis Roca, historiador y jurista, que presenta una reseña de las vicisitudes enfrentadas por Ñuflo de Chávez al fundar Santa Cruz de la Sierra. El estudio histórico prosigue con el artículo de Alcides Parejas Moreno, otro historiador, quien descubre para nosotros el proceso de integración histórica que vivieron los llanos orientales y la capital cruceña, hacia el corazón de Charcas y Bolivia desde el siglo XVI hasta la primera mitad del XX.

Con la visión histórica se tienen también otros artículos como el de Virgilio Suárez Salas, arquitecto dedicado al estudio de las construcciones misionales cruceñas, que se refiere aquí a las iglesias coloniales chiquitanas y las características propias que surgieron en el breve lapso en que la Compañía de Jesús estuvo presente en la zona. Hablando del ordenamiento espacial, *macro y microregional*, que orientó la construcción de la infraestructura misionera, pondera el papel representativo que tuvieron las iglesias dentro del mismo como elemento estratégico *de intervención integral e integrada a su tiempo y espacio.*

Juan Ignacio Pita y Malena Vaca, historiadores del arte, presentan interesantes colaboraciones respecto a las artes plásticas y la artesanía de Santa Cruz. Mientras que en "Artesanías, un tejido de culturas", ambos autores, estudian la creación popular considerándola como un fenómeno colectivo, que importa comunidades y sitios de venta o producción comunitarias; en "Un entorno, una sociedad, un arte", Ignacio Pita describe el panorama de las artes plásticas, estudiándolas en su manifestación individual a través de sus propios autores, remarcando el aporte de los artistas que tomaron plaza en la ciudad en décadas recientes. Los dos artículos comparten una misma inquietud por encontrar características regionales para la creación artística las cuales se habrían desarrollado históricamente, uniendo en continuidades diversas sociedades y grupos humanos.

La perspectiva histórica está presente también en los artículos de Hugo Limpias Ortiz sobre el desarrollo urbano, al que se hará referencia posterior, y el del periodista Humberto Vacaflor referido al desarrollo económico cruceño. Jorge Orías Herrera, otro connotado comunicador, apelando al mito y a la encantadora geografía de los llanos orientales, presenta un artículo titulado: "El dorado de Bolivia", en el que exhibe la riqueza variada de las diferentes provincias y parques nacionales de Santa Cruz.

Destacan especialmente, en la compilación, dos artículos referidos a la capital del departamento. Se trata del ya mencionado texto de Hugo Limpias Ortiz y el de Fernando Prado Salmón, arquitectos interesados en el desarrollo urbano de su ciudad y en su evolución arquitectónica.

Ambas lecturas llaman la atención sobre el contraste surgido entre el carácter cosmopolita y moderno de la urbe y su antigüedad. Prado Salmón habla de una Santa Cruz diseñada en los últimos cuarenta años cuyo crecimiento, aunque vertiginoso e incluso explosivo, ha podido ser controlado y orientado racionalmente, advirtiendo:

> "Si bien la ciudad se ha anotado algunos importantes éxitos en su vertiginoso crecimiento, existe el criterio generalizado de que el tipo de modernización urbana que se está imprimiendo a la ciudad está llevando a un desarrollo urbano que no es sostenible: no tiene sostenibilidad económica, ni social, ni ecológica" (p. 98).

En su consideración histórica Limpias Ortiz refiere la sucesión de cambios ocurridos en el espacio citadino, desde el primigenio damero colonial, interpretándolos como manifestaciones sociales respecto al medio en que se habita. Dice:

> "Cuando la sociedad adopta una tipología o actitud arquitectónica ("estilo") implica su intención de

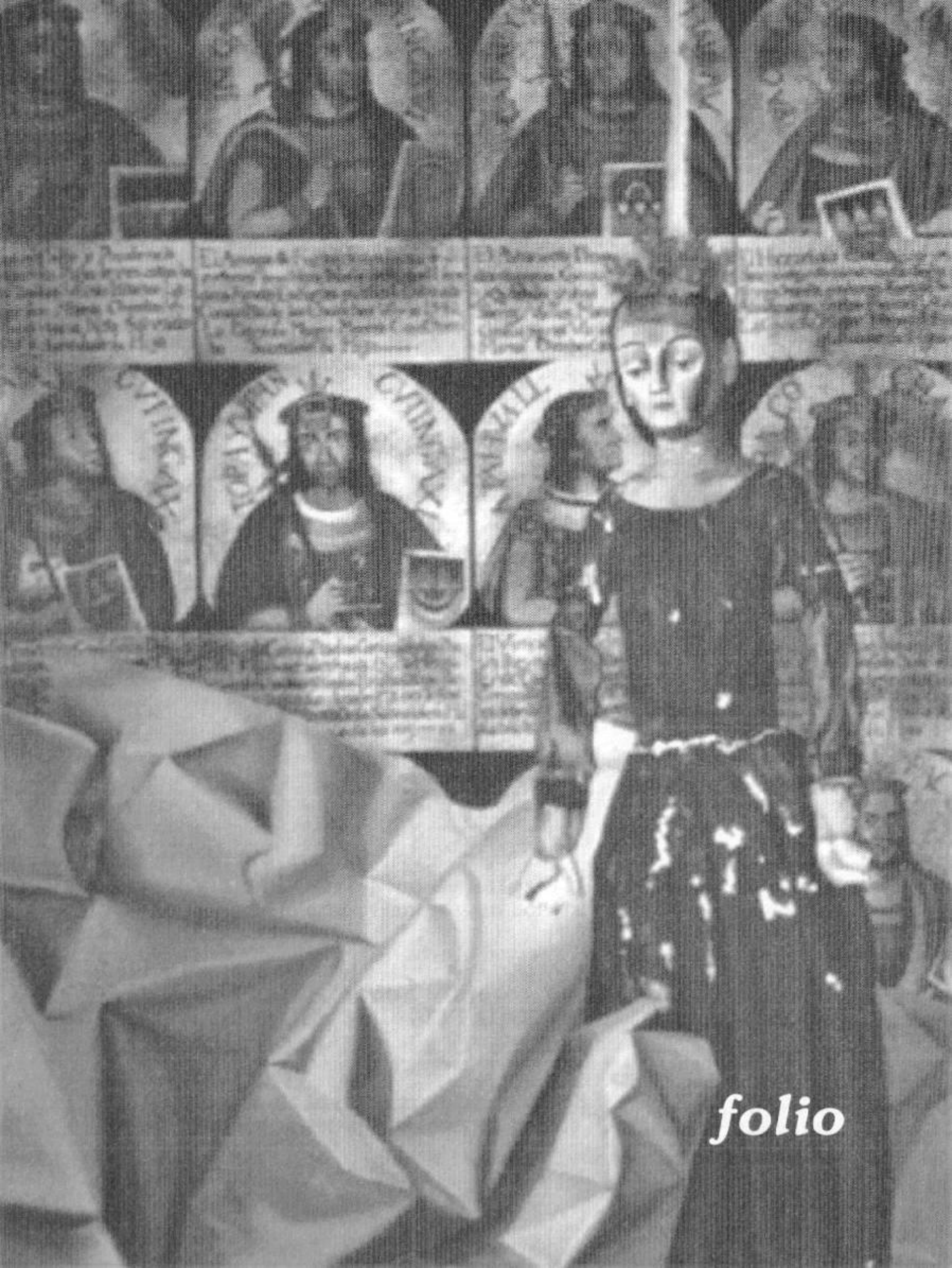
> construir un modelo determinado de ciudad. Cada generación, entonces, asume uno o varios proyectos de configuración urbana, fundamentados en tipologías arquitectónicas que en algunos casos se insertan en una tipología de diseño urbano coincidente con el diseño arquitectónico" (p.66).

Así pues la moderna ciudad que va surgiendo, sobrepuesta sobre las anteriores, refleja en sus avenidas y parques el auge económico regional del cual se nutre y al cual concentra. Esta renovación citadina, que sobrepasa todas las dimensiones anteriores que tuvo Santa Cruz de la Sierra, podría considerarse casi una segunda fundación de la ciudad. Esta vez no se erige una población de márgenes, como lo fuera San Lorenzo de la Frontera, sino un centro económico de principal importancia para el país, una metrópoli, y es precisamente en ese proceso en el que resulta interesante la compilación que se comenta, pues revela los elementos que intervienen en la comprensión de la realidad regional -es decir, de aquello que la conforma- en la visión cruceña. Estos elementos son: la gran y moderna ciudad con su desarrollo urbano y cultura, la riqueza geográfica, la riqueza productiva así como el pasado misional y marginal respecto al mundo andino.

El acelerado crecimiento citadino y la complejidad que adquieren las vidas de sus habitantes junto a la riqueza natural del entorno, captada por las fotografías y, más profundamente, por la preocupación ecológica se articulan con la riqueza productiva de la zona, la producción agrícola y el petróleo principalmente, para conformar el presente cruceño densamente caracterizado por el auge económico. Es una actualidad por veces contrapuesta con el abandono que vivió la región durante gran parte de la historia republicana, pero que parece encontrar un eco en la grandiosidad de la obra jesuita, en el período colonial. La articulación de los elementos, sin embargo, no es lineal y más bien cada elemento puede ser leído individualmente, estableciendo conexiones propias con el resto del conjunto desde el mismo.

Santa Cruz de la Sierra, el dorado por su belleza y riqueza, va transformándose en la capital del otro rostro boliviano, el oriental diferenciado del andino. Aquí surge una interpretación metafórica del título de la compilación, entendiendo que sus alcances ideológicos resultan bases sobre las cuales se realiza la construcción de la identidad cruceña actual, pudiendo decirse que el libro es un cimiento en la construcción intangible de una Santa Cruz, *capital oriental.*

Iván Jiménez Chávez. Historiador. Miembro de la Coordinadora de Historia.


folio

«Virgen del lago»
Óleo / Tela
Guiomar Mesa

PUBLICACIONES RECIENTES

Ana María Lema

En el número anterior de *historias...*, hicimos un recuento de lo que se publicó acerca de la historia de Bolivia y temas afines, de 1995 a 1997. Ahora, seguimos con esta iniciativa, presentando las publicaciones sobre Bolivia y su historia, desde noviembre de 1997 hasta la fecha, incluyendo tres rubros: edición o reedición de fuentes, libros y estudios (no tomamos en cuenta los artículos, salvo caso excepcional) y revistas.

FUENTES

ACARRETTE DU BISCAY
1998 **Viaje al Cerro Rico de Potosí (1657 - 1660).** Colección Sendas abiertas, franceses en Bolivia. La Paz: Los Amigos del Libro.

BAPTISTA, Mariano (comp.)
1997 **La Paz vista por viajeros extranjeros y autores nacionales. Siglos XVI al XX.** La Paz: Gobierno Municipal de La Paz

THOUAR, Arthur
1997 **A través del Gran Chaco (1883 - 1887).** Colección Sendas abiertas, franceses en Bolivia. La Paz: Los Amigos del Libro.

LIBROS

ARES, Berta - Serge GRUSINSKI (coord.)
1997 **Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores**. Sevilla: CSIC.

BERNAND, Carmen
1997 **Histoire de Buenos Aires**. Paris: Fayard.

BEYERSDORF, Margot
1998 **Historia y drama ritual en los andes bolivianos, XVI-XX.** Academia, 7. La Paz: Plural - UMSA.

BOTHELO GOSALVEZ, Raúl
1998 **Breve historia del litoral boliviano.** La Paz: ed. Juventud (5ª edición).

CORREA, Loreto (comp.)
1997 **Santa Cruz en el siglo XIX. Ponencias presentadas en el II Ciclo de historia cruceña.** Santa Cruz: Museo de Historia - Editorial Universitaria.

CRESPO RODAS, Alberto
1998 **Los exilados bolivianos. Siglo XIX**. La Paz: Anthrôpos.

CRESPO RODAS, Alfonso
1997 **Hernán Siles Suazo. El hombre de Abril.** La Paz: Plural.

DUNKERLEY, James
1998 **The 1997 bolivian election in historical perspective.** Occasional papers, 16. London: University of London - Institute of Latin American Studies.

GRUSINSKI, Serge
1997 **Histoire de México**. Paris: Fayard.

LAGOS, María
1998 **Autonomía y poder local. Dinámica de clase y cultura en Cochabamba**. La Paz: Plural.

LEMA GARRETT, Ana María (coord.)
1998 **Pueblos indígenas de la Amazonía Boliviana.** La Paz: TCA - PNUD - FIDA.

LOPEZ BELTRAN, Clara
1998 **Alianzas familiares. Elite, género y negocios en La Paz, siglo XVII.** Lima: IEP.

MANSILLA, H.C.F.
1998 **Tradición autoritaria y modernización imitativa. Dilemas de la identidad colectiva en América Latina.** La Paz: Plural - Neftalí Lorenzo E. Caraspas.

MAYORGA, Fernando
1997 **¿Ejemonías? Democracia representativa y liderazgo social.** La Paz: PIEB.

MINGUET, Charles
1997 **Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amerique Espagnole (1799-1804).** Paris: L'Harmattan (nueva edición revisada).

RODRIGUEZ OSTRIA, Gustavo
1998 **De la colonia a la capitalización. Historia de la industria cochabambina, siglos XVIII-XX.** Cochabamba: Cámara Departamental de Industria.

QUEZADA, Marcelo y Maya Lorena PEREZ RUIZ (comp.)
1998 **EZLN. La utopía armada. Una visión plural del movimiento zapatista.** La Paz: Plural.

SALLES, Verónica
1997 **From Viracocha to the Virgin of Copacabana.** Dallas: U.of Texas Press.

SPEDDING, Alison
1998 **Manuel y Fortunato.** La Paz: Aruwiyri..

SZMUCKLER, Alicia
1998 **La ciudad imaginaria. Un análisis sociológico de la pintura contemporánea en Bolivia.** La Paz: PIEB.

TICONA ALEJO, Esteban y Xavier ALBO CORRONS
1998 **Jesús de Machaqa en el tiempo.** Colección Antes y Ahora. Andes Paceños, 1. La Paz: Fundación Diálogo.

REVISTAS

- **Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica,** Sucre, (1997).
- **Anuario 1997 del Archivo Nacional de Bolivia,** Sucre, 1997
- **Autodeterminación. Análisis histórico-político y teoría social,** 14 , La Paz, (1998).
- **Estudios Bolivianos,** Revista del Instituto de Estudios Bolivianos, 4, UMSA, La Paz, (1997).

- **Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia** Año 1/1, 2, 3. (1997-1998). La Paz.
- **Historia**, Revista de la Carrera de Historia, UMSA, La Paz. Edición especial de compilación de los números anteriores (1998).
- **Historia y Cultura,** Revista de la Sociedad Boliviana de Historia, 24, La Paz, (1997).
- **Revista de Humanidades y Ciencias Sociales,** UAGRM, Vol III/2, Santa Cruz (1997).
- **Humana, revista de ciencias históricas y sociales.** La Paz, (1997).
- **Tinkazos**, 1. La Paz: PIEB (1998).

NOTICIAS

- Xavier Albó Corrons, antropólogo y lingüista y abuelo espiritual de varias generaciones de investigadores en Bolivia, ha recibido junto con el lingüista Felix Layme, el premio Hiroshima en reconocimiento a su trabajo lingüistico y su obra que permite una mayor visibilidad del carácter multiétnico de Bolivia, lo que constituye un aporte en el campo del trabajo en favor de la paz.
- La serie *Historia y actualidad del norte de Potosí,* trabajada por Ximena Medinaceli, Silvia Arze y Ricardo Calla ha recibido el premio en la categoría de ensayos de la Reforma Educativa.
- Desde 1995, la Editorial Santillana se encuentra elaborando textos escolares para los estudiantes y maestros bolivianos. En el campo de las ciencas sociales, ya salieron los textos correspondientes al nivel primario. Para la secundaria, los textos del 1° y 2° grado están disponibles. Los del 3° y 4° grado, sobre los siglos XIX y XX estarán en circulación a partir de septiembre de 1998. Varios miembros de la Coordinadora de Historia participan en esta interesante iniciativa.
- El archivo de la Sociedad Agrícola, Ganadera e Industrial de Cinti, más conocida como SAGIC, ha cambiado de dirección. Se encuentra ahora en la Avenida Chacaltaya, 773, en La Paz.
- «Soy el cazador...». Las coplas que cantara René Arze en el Archivo Nacional de Bolivia, en Sucre, las llevará seguramente a otro lugar, pues dejó la dirección de este repositorio nacional. Un nuevo director asumió el cargo, y con él van tres desde la muerte de Don Gunnar Mendoza (1994). Cansador el cargo, ¿no?

- ¡Alerta! La Biblioteca del Honorable Congreso Nacional está cerrada. Se dice que es momentáneo, que habrán remodelaciones, pero por precaución, los archivos pasaron al sótano. ¿Cuando volverán a ver la luz? ¿Cuando será que las autoridades nacionales empezarán a tomar en serio el tema de la conservación y el acceso a la memoria histórica del país?
- La Fundación Huáscar Cajías Kauffman (filósofo, jurista, criminólogo, catedrático, periodista, escritor, embajador, servidor público, padre y abuelo), creada en 1997, "*tiene como objetivo principal difundir el sentimiento y el pensamiento de quien le da su nombre, para que permanezcan en nuestra sociedad como una provocación y como un ejemplo*". La Fundación Cajías, asentada en los muros de la casona familiar, acoge un numeroso público de estudiantes deseosos de complementar su conocimiento en los rubros de historia, literatura, periodismo, cultura y... textiles. Está en la calle Mendez Arcos, 815 en el barrio de Sopocachi (La Paz). Casilla 13949. Tel-fax: 591-2-412658. e-mail: FUNCAJIAS@caoba.entelnet.bo

Ojos y oidos

- Como fruto de sus investigaciones, Jenny Cardenas ha grabado un CD sobre la música de la guerra del Chaco (1932-1935), titulado: **Homenaje a una generación histórica.** Cuenta con un texto de la interprete sobre "El impacto de la guera del Chaco en la música boliviana" que es parte de su tésis de licenciatura en sociología.
- El **II Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana** se desarrolló a fines de abril y principios de mayo en el departamento de Santa Cruz, tanto en la capital como en las poblaciones de San Javier y Concepción, ex-reducciones jesuíticas chiquitanas.
- A pocos días del estreno de la película **El día en que murió el silencio**, de Paolo Agazzi, cuya acción se desarrolla en el pueblo colonial cochabambino de Totora, el mayor terremoto del siglo XX destruyó gran parte de este ahora reivindicado monumento nacional. Por tanto, la película resulta ser, sin querer, un testimonio histórico de lo que fue Totora. Es hora de volver a escuchar los boleros de caballería de principios de siglo (XX), como "Terremoto de Sipe Sipe".

AGENDA

Lo que pasó

- Los días 7, 8 y 9 de mayo, Santa Cruz fue el escenario del Congreso Internacional de Musicología donde se trató el tema "¿Existe una música misional?"
- Del 2 al 5 de junio se llevó a cabo en Lima un encuentro sobre "Estado y mercado en la historia del Perú", organizado por el Departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (la nota de Nicanor Domínguez en este número).
- En Cuernavaca (México) del 18 al 21 de junio de 1998 tuvo lugar el panel de preparación y discusión para el XXI Congreso Internacional del Latin American Studies Association (LASA) sobre el tema "Raza, etnicidad, clase y género".
- Casi simultáneamente, en La Paz (Bolivia) se desarrolló el Primer Encuentro de Estudios Clásicos, en la Universidad Nuestra Señora de La Paz, con el auspicio de la Unión Latina.

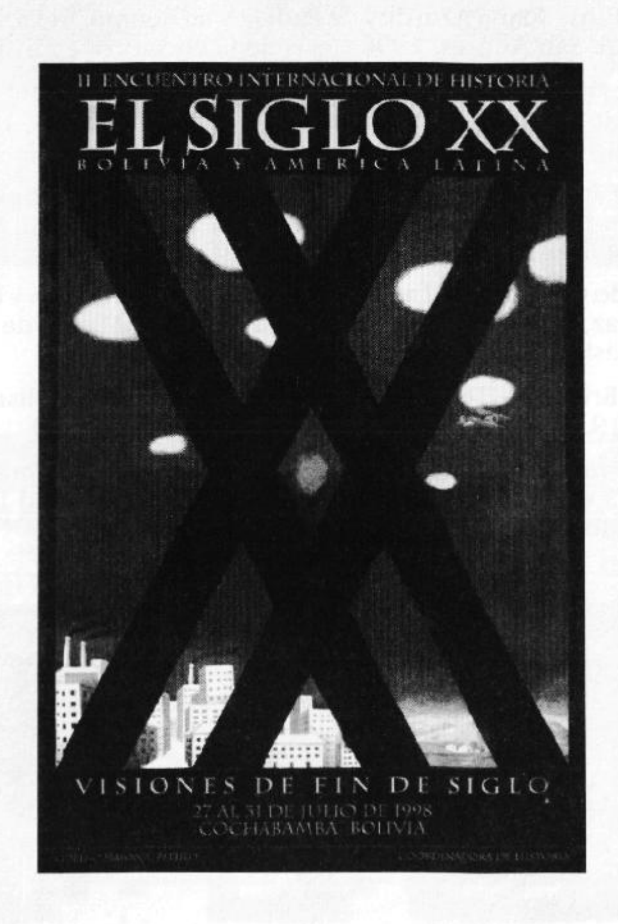
Lo que vendrá

- En el marco de las actividades realizadas en Sucre (Bolivia) como Plaza Mayor de la Cultura Iberoamericana 1998, la Fundación La Plata reune en un Coloquio a los historiadores iberoamericanos en torno a "La Importancia continental de la insurrección del 25 de mayo de 1809", del 14 al 17 de julio.
- El V Congreso Internacional de Etnohistoria tendrá lugar en Jujuy (Argentina), del 3 al 7 de agosto de 1998. Organiza la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, el Instituto Interdisciplinario de Tilcara y la Universidad de Buenos Aires.
- La VIII Reunión Americana de Genealogía tendrá lugar en Sucre, del 20 al 23 de agosto en Sucre (Bolivia) y la organiza la UNESCO y el Instituto Boliviano de Genealogía, en ocasiónde su 50º aniversario.
- El IV Congreso Internacional de Historia de la Minería se desarrollará en Guanajuato (México), del 11 al 13 de noviembre de 1998. Organiza el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Posteriormente, del 23 al 25 de Noviembre, México D.F. acogerá a los historiadores que se reunirán en homenaje a Ruggiero Romano. Este evento está organizado por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Mora y la Universidad Autónoma Metropolitana.

Lo de la Coordinadora

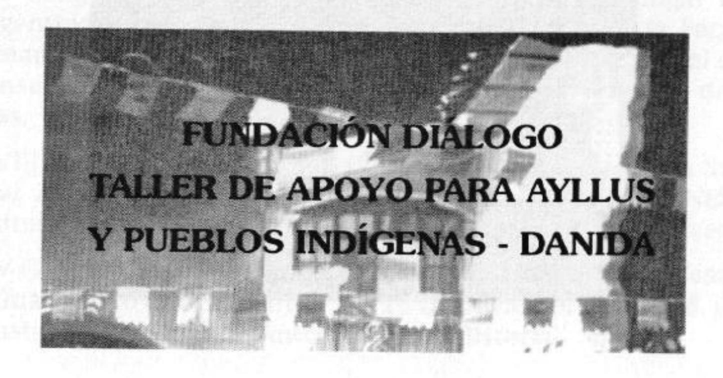
II Encuentro Internacional de Historia "El siglo XX en Bolivia y América Latina. Visiones de fin de siglo". Cochabamba (Bolivia), del 27 al 31 de julio de 1998. Organiza la Coordinadora de Historia y el Centro Cultural Simón I. Patiño.



Salido del horno

(tesis defendidas en y fuera de Bolivia)

- Guillermo Medrano - Historia del comercio exterior en Bolivia: exportacione se importaciones (1900 - 1920). La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 1998 (tesis de licenciatura en historia).
- Carmen Beatriz Loza - Demografía en una encomienda de La paz: Quirua de Oyune, 1550 - 1598. La Faz: Universidad Mayor de San Andrés, 1997 (tesis de licenciatura en historia).
- Evelyn Ríos - Juana Azurduy de Padilla y su tiempo. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 1998 (tesis de licenciatura en historia).
- Luis Reynaldo Gómez - Ferrocarriles en Bolivia: del anhelo a la frustración. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 1998 (tesis de licenciatura en historia).
- Marcela Inch - Bibliotecas privadas y libros en venta en Potosí y su entorno, 1750 - 1825. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 1998 (tesis de licenciatura en historia).
- Fernando Chuquimia - Las sociedades de socorro mútuo y beneficiencia en La Paz, 1883 - 1920. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 1998 (tesis de licenciatura en historia).
- Martin Brienen - The liberal crisis and military socialism en Bolivia, 1930 - 1939. Universidad de Leiden (tesis de mastría).
- Ximena Medinaceli - ¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo indígena en Sakaka, siglo XVII. La Rábida: Universidad Internacional de Andalucía, 1998 (tesis de maestría).



La *Carrera de Historia* de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UMSA), se adhiere al homenaje a Teresa Gisbert, que ha sido Catedrática de la Carrera de Historia y Directora del Instituto de Estudios Bolivianos.

INDICE

Muela del Diablo Editores Auquisamaña Calle K Nº4 • 2354 Fax 770702 • La Paz - Bolivia

ISBN 99905-40-02-0